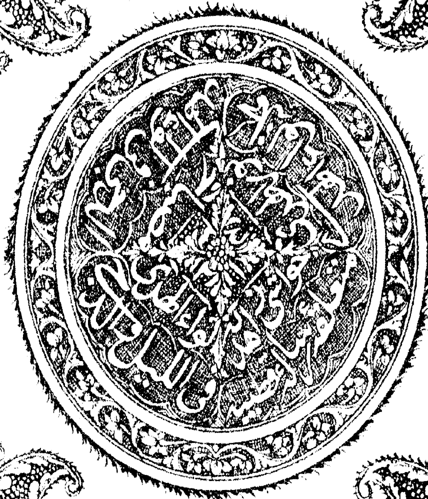
UNIVERSAL LIBRARY

ما شاء الله لا قوة الا بالله

حسب فرمایش حضرت مولوی محمد ... جناب مولانا الحاج مولوی خادم حسین ... مجموعه رسائل ...

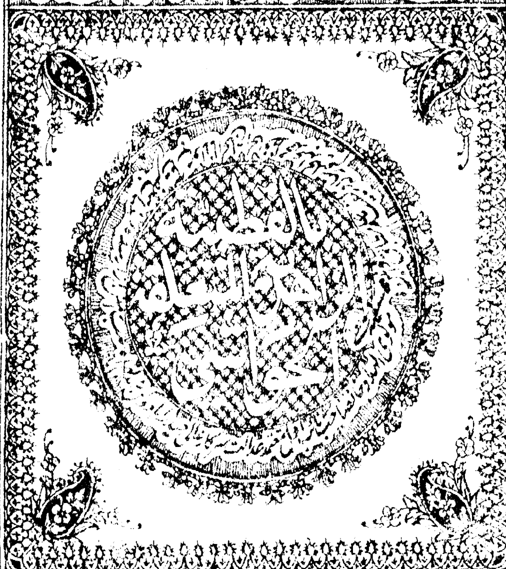


باهتمام مرزا غفران مآب محمد عبدالرحمن بن حاجی محمد روشن خان مغفور ... محمد مصطفی خان ...

در مطبع نظامی واقع کانپور ۱۲۸۷ مطبوع گردید

ما شاء الله لا قوة الا بالله

[illegible] جناب [illegible] مولانا الحاج المولوی حافظ [illegible] فرمائش [illegible] آشکار [illegible]



باهتمام [illegible] عبد الرحمن [illegible] محمد روشن خان [illegible] مصطفی خان [illegible]

در مطبع نظامی واقع کانپور مطبوع گردید ۱۲۸۷ھ

الخطبة في الحمد والنعت والمنقبة

سلـه قوله الحمد لله اللام للاستغراق او للجنس او الاختصاص لا ينافيهما

لانه المحمود في حد كل محمود لان المحامد انما تكون على صفات الكمال

وهي راجعة اليه تعالى لانه كامل بالذات وما سواه مستكمل منه

وايراده باسم الذات دون الصفات لدلالته على ما ذكر وتحتمل العهد ايضا

والحمد منشعبا لخصوصيته باللسان عموم الشكر له وللاركان وغيرها

واصل الشكر لظهوره لانه باللسان وخفاء الشكر لانه قد يكون بالجنان مولوي محمد حسين رحمه

سلـه قوله انما اختار الحمد دون الشكر مع ان الشكر اللغوي هو الحمد الاصطلاحي

كما هو معروف في تمرة الماني في اشارة الى ان الحمد دون العكس موافقة بنظم الآية ومطابقة بلفظ

الحديث بالاول فلانها وردت بلفظ الحمد حيث قال هو تعالى اشارة الى ابتداء الكلام

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ذى الحكمة البالغة والحجة الساطعة العظيم شانه

العميم احسانه الولي للخير والتوفيق المفيض للتصور والتصديق

والصلوة والسلام على من كان صوادق التصديقات

بطبائعها متوجهة الى حضرته الاقدس وحقائق التصورات

بانفسها مائلة الى جنابه المقدس فروحه المعلى مركز

المعقولات تصوراتها وتصديقاتها ونفسه العليا منبع

العقليات نظرياتها وفطرياتها وعلى آله الابرار واصحابه

هذه رسالة مشتملة على تحقيق معنى التصور والتصديق وتعريفهما
حررتها لبعض الأصحاب متوكلا على ملهم الصدق والصواب

الأخيار عظماء مانس القدس ورؤساء مجالس الانس
هداة مراسم العلم واليقين حماة معالم الملة والدين
اما بعد فيقول العبد المستعين بعناية الله القوي محمد زاهد
بن محمد اسلم الهروي صانهما الله عن شر كل غبي وغوي لما كان
بحث التصور والتصديق من نفائس المطالب العلمية
ولطائف المآرب اليقينية وكانت الرسالة التي الفها
الحبر العلامة والنحرير الفهامة المؤيد بتاييد السماوي
قطب الملة والدين الرازي في هذا البحث الشريف المطلب
المنيف مشتملة على امهاته ومحتوية على مهماته
فاردت شرح اسرارها وخفياتها وكشف استارها
وخبياتها قاصدا لاتباع المذهب الصحيح وان خالف المشهور
واخذا بالحق الصريح وان لم يساعده الجمهور
فها انا اشرع في المقصود مستفيضا من ولي الخير والجود

الخطبة في المقدمة ووجه التسمية للشرح

اعلم ان العلم الذي هو مورد القسمة في التصور والتصديق هو العلم المتجدد الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور

قوله اعلم ان العلم الذي هو مورد القسمة الخ اقول

كأن المراد بالعلم المتجدد علم يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف وهو ليس الا العلم الحصولي والعلم الحضوري وان كان بعض افراده كالعلم المتعلق بالصور العلمية متحققا بعد تحقق الموصوف لكن جميع افراده ليس كذلك وفيه اشارة الى ان المدار في العلم الحصولي

اي في قول المص الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور ١٢

لا يجوز تفسير العلم المتجدد بالعلم الحادث لان العلم الحادث اعم من العلم الحصولي فيلزم التخصيص مرتين من غير ضرورة مع ان قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور وقع

هذا دليل لفظي على عدم صحة ارادة الحادث من المتجدد ١٢

صفة لقوله العلم المتجدد وقد تقرر في موضعه

اي في علم المعاني ١٢

ان توصيف المعارف للتوضيح واوصافها مساوية لها كما ان توصيف النكرات للتخصيص واوصافها اخص منها

العلم الحصولي الذي هو منقسم الى التصور والتصديق

الحواشي
المتعلقة بالصفحة
الخامسة

قوله عكره
اي قسم اولي فلا يرد ان العلم المتعلق بالصورة العلمية ذو افراد فيصدق عليه ... فلا يكون خارجا عن القسم ولا يلزم عدم الانحصار وذلك لانه ليس بقسم اولي من العلم بل ... اقسام الحضوري ...

قوله علم تحقق آه ... العبارة ... المتجدد ...

تحقق مصداق كل فرد منه بعد تحقق مصداق العالم الذي هو الموصوف ... ذاتية فيكون مورد القسمة حصوليا مطلقا سواء كان ... او لا ... فلا يصدق على العلم الحضوري ... مصداق كل فرد منه بعد تحقق ... العالم بالذات ... بعض افراد العلم الحضوري كعلم النفس بذاتها ... ولا تحقق بعده ... والالزم

محمد ظهور الله

قوله بعد تحقق الخ

مولانا محمد عبد الحليم

قوله بعد تحقق الموصوف

ه

الحواشي المتعلقة بالصفحة المهندسة بهندسة

قلنا ان المراد كون كل فرد منه بعد تحقق الموصوف ان يكون نحو

متاخرة عن الطبيعة تاخرا ذاتيا فيكون تحقق كل فرد منه بعد تحقق ذاته بالذات سواء كان بعد تحققه بالزمان ايضا او لا بخلاف العلم الحضوري فانه لا يلزم ان يكون صفة للعالم حتى يجب تاخره عنه بل قد يكون عينه فلا تاخر عنه اصلا كعلمنا بانفسنا وقد يكون صفة له فيتاخر كعلم الصورة العلمية بها

قوله والعلم الحضوري جواب سوال مقدر تقريره ان بعض افراد العلم الحضوري كالعلم

لان بعض افراده كعلم الباري تعالى بالصدق عليه تحقق بعد تحقق الموصوف بين الموصوف والصفة على الحضوري انه تحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف الحصولي عبارة عما تحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف فخرج العلم الحضوري عن حد الحصولي تعريف لكل فرد فاستقام الحصر فتشكر ١٢

قوله وفيه اشارة الى ...

الحواشي
المتعلقة بالصفحة المستندة
بهذه ...

قوله توصيف
المعارف ... ينبغي ان يستعمل على التوصيف
المعارف بتوضيح بان المعارف وضعت لشيء معين
يكون معهودا بين المتكلم وبينها ... الاشتراك الكثيرة
فلا يحتاج الى قيد مخصص ... القيد المخصص لا يكون الا فيما
له عموم وشمول ... فقد يكون ما يسوق ... اللفظ
مبهما محتملا للاشياء الكثيرة عند المخاطب فيحتاج
المعارف الى ان يذكر صفة ليرتفع
احتمال الشيء عند المخاطب
فيكون ...

والاول باطل ... مقسما او مخصصا بالحصول
والتصديق ... لا ينقسم الى التصور
المقسم مرتين مرة الحادث ومرة بالحصول ... تخصيص
من غير ضرورة ... والوجه ...
بانه المحشي ...
قوله ...

ابضا منقسم ... الى التصور
والتصديق ... الحصول القديم
الفعال ...
مع التصور ... والتصديق
التخصيص ...

[illegible]

او اخص من الصفة او مساو
فيفهم المحشي منه ان المراد من المساواة
والاخصية ما هو بحسب الصدق
وليس كذلك بل مرادهم الاخصية
والمساواة في التعريف لا بحسب الصدق
قالوا اعرف المعارف المضمر ثم
الاعلام ثم اسماء الاشارة ثم
الموصول وذو اللام فهما متساويان
ولعلى كيف يكون المساواة
بينهما في الصدق فان الصفة
قد تكون مساوية للموصوف في الصدق
البتة كما في قولنا الانسان الضاحك
فان الضاحك صفة مساوية
للموصوف اعني الانسان في الصدق
ويسمى هذه الصفة صفة كاشفة
وقد يكون بينهما عموم وخصوص
من وجه كالحيوان الابيض فان
الابيض ليس مساويا للحيوان
في الصدق ولا اعم منه مطلقا
حتى يحصل التساوي في
الصدق

صورة الخصوص اعني الغرض
التخصيص فقط وان كان مفهوم
مساويا او كذا اذا كان الموصوف
في التركيب التوصيفي
معرفة فهو موضوع لان يستعمل
في صورة المساواة اعني الغرض
التوضيح فقط وان كان مفهوم
عاما وانما قلنا في اصل الوضع
لان اوصاف النكرات
كذا اوصاف المعارف قد تجيء
لغير التخصيصات والتوضيحات
كما مثل الاول ...

[illegible]

قد يكون حاضرا كالمبصر فلا ابصار مثلا علم حصولي لا حضوري
كما ذهب اليه صاحب الاشراق ويمكن ان يقال في هذا المقام العلم
الذي هو مورد القسمة في فواتح كتب المنطق ينبغي ان يكون له دخل
في الاكتسابات التصورية والتصديقية واختصاص بها وما
هو الا العلم الحصولي اعلم ان العلم الحصولي يطلق على معنيين
الصورة الحاصلة وحصول الصورة قال العلامة الشيرازي
في درة التاج ان كلا منهما ينقسم الى التصور والتصديق

لا يخفى ان حضور المبصر وغيره من المحسوسات بالنسبة الى الحاسة
التي بها يدرك لا بالنسبة الى المدرك فالمراد بالحضور في قوله الذي
لا يكفي فيه مجرد الحضور مطلق الحضور سواء كان بالنسبة الى الحاسة
او بالنسبة الى المدرك فلا يلزم من تعميم الحضور ههنا تعميم الغائب
في قوله بعد ذلك اما العلم المتجدد بالاشياء الغائبة عنا كما لا يخفى
المعنى الاول علم بالمعنى المصدري والثاني علم بمعنى ما به الانكشاف فاطلاق العلم
الحصولي على هذين المعنيين كاطلاق العلم المطلق على المعنى المصدري وما به الانكشاف منه

الدليل على ان المقسم هو العلم الحصولي

الحواشي المتعلقة بالصفحة السادسة

المدرك ونه الانكشاف يتحقق بعد حصول الصورة فالذين يعتقدون ان العلم هو حصول الصورة عند العقل ويقولون ان العلم هو حصول الصورة والمتأخرون فهموا ان المبدأ الانكشاف الصورة

وهو ليس الا الصورة الحاصلة دون حصول الصورة لان الحصول انتزاعي محض لا يكون متصفا بها وذهب بعض الافاضل الى انه هو حصول الصورة ١٢ مولوي عبد الحي رح

١٠ قوله اعلم ان العلم اعلم ان العلم صفة نفسانية تنكشف بها المعلوم فاذا قامت هذه الصفة بالنفس تحقق العلم المطلق

هي مبدأ الانكشاف الصورة الحاصلة في النفس صار احد معنى العلم الصورة والآخر حصولها فان قلت

الحواشی المتعلقة بالصفحة هشتم

ارتضا علیخان رحمه الله المنان

[illegible]

مطلق الحضور تحقق بتحقق فرد ما فينطبق المثال تحقق لبعض الافراد لان مطلق الطلق تحقق تحقق جميع افراده لم يشترط فيه ايضا باعتبار فرد ولا يجب ان يتحقق عند الحس فمطلق الحضور موجود عند المدرك لكن جزئية الحضور المدرك في البصارات لم يوجد فرد من المطلق وهو الحضور عند

قوله لا الاول يلزم من تعميم الحضور الخ الظاهر ان مراده دفع توهم عسى ان يتوهم انه اذا اريد بالحضور مطلق الحضور فالمراد بالغيبة الغيبة المطلقة سواء كانت عن الحس او عن المدرك كما تقتضيه المقابلة بينهما فاذا فرضنا شيئا غائبا عن الحاسة وحضر عند المدرك فيلزم ان يكون علمه بحصول صورته ولا يكون بنحو الحضور كما في الادراك

[illegible]

حضوری كما لا يخفى

قوله لا يخفى ان انصراف المطلق الى الفرد الكامل مسلما فالمتبادر من الحضور في قوله الا ان لا يكفي فيه مجرد الحضور حضور المعلوم المدرك عند العالم المدرك فيكون معنى قول المحشي ان المدرك في العلم الحضوري [illegible] في العلم الحضوري يكون حاضرا عند المدرك

[illegible]

قوله الاول علم بالمعنى [illegible]

[illegible]

العلامة في درة التاج هكذا علم جبارت بحث از حضور شئ در ذهن يا در ذهن چه علم را بروا كه ادراك برود اطلاق ميكنند از دو بيرون نباشد يا تجرد يا از تصديق وتكذيب آن را تصور ساذج خوانند يا مقارن يكى از اينها باشد آن را تصور مع التصديق خوانند وظاهر هذه العبارة ان العلم والمعلوم كلاهما ينقسم الى التصور الساذج والتصور مع التصديق فهي تقسيم المعلوم

[illegible]

اعنى قوله يكفي فيه مجرد الحضور لعلم الباری تعالى والعقول كما وقع من المصنف لانه صرح آن عن الحاسة فكيف يتوهم بانه يكفي الحضور فيما عند الحس فلا بد حينئذ من ان يحترز عن المثبت ويراد مطلق الحضور فيصح نفي كفاية الحضور باعتبار فرد خاص من المطلق وهو الحضور عند الحس وتمثيل المنفي باعتبار

[illegible]

قوله فالاول [illegible]

[illegible]

والجمهور على ان مورد القسمة هو المعنى الاول ومن الافاضل من ذهب

الى انه هو المعنى الثاني اقول على هذا التقدير يلزم ان يكون بين التصور

والتصديق اتحاد نوعي وهو خلاف التحقيق كما سيأتي ان شاء الله تعالى

لان حصول الصورة ليس الا الوجود الذهني والوجود حقيقة واحدة

وافراده افراد حصصية كما تقرر في موضعه ثم بعضهم خص

مورد القسمة بالعلم الحادث ولا يخفى ان تخصيص المورد بالعلم

الحصولي على هذا التقدير ايضا لازم

لا يخفى على المتامل ان حصوصية الوجود وكذا سائر المعاني المصدرية

انما هي بالتنويع والاضافة بان يعتبر التقييد داخلا والقيد خارجا

سواء كان التقييد بالقيد الجزئي كوجود زيد او كلي كالوجود الخارجي فبين

الوجود الخارجي والذهني اتحاد نوعي وكذا بين كل فرد من احد الوجودين

والفرد الاخر من الوجود الاخر لا يقال لكل من الوجودين لوازم لا يتحقق

في الاخر واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات لانا نقول تلك

اللوازم مستندة الى الوجود بمعنى ما به الموجودية لا الى الوجود بالمعنى المصدري الانتزاعي

عند البعض
تخصيص مورد القسمة بالعلم الحادث

١١

الحواشی المتعلقة بالصفحة [illegible] بهندسة

[illegible]

علم قوله لولیایه ای فی فن الامور العامة یعنی انحصار المطلق [illegible]

ان هذه المسئلة اعنی انحصار [illegible] المصدریة کلها فی الافراد الحصصیة مسلمة بیننا لانها تقررت فی فن الامور العامة بالبرهان کما قال المحشی المدقق رحمه فی حاشیته علی شرح المواقف لاثبات حصصیة الافراد للوجود بالمعنی المصدری ان الوجود بالمعنی المصدری وکذا سائر المعانی المصدریة لا تتحصص الا بالاضافات والتقییدات فحقیقته لیست الا مفهومه وحقائق افراده [illegible] لیست الا مفهوماتها المقیدة بالقیود العارضة [illegible] ولو کانت مفهوماتها محمولة علیها حمل المواطاة کالحمل بالمواطاة الاول [illegible] بالاشتقاق او بالمواطاة الثانی بالوجود الخارجی [illegible] یکون الموجود [illegible] یحمل المعنی المصدری والثانی [illegible] معروضا [illegible] محمولة علی معروضاته [illegible] الکلام [illegible] التعریف ۱۲ العبد الاواه محمد [illegible]

علم قوله [illegible] بتقییدها [illegible]

[illegible] ای العلامة تورینی بعض الاوائل [illegible] مولوی عماد الدین رح [illegible] فی موقعه بالکلیة ۱۲ انما بیتا بیان ان بالنوع فبطل الکلیة المذکوران متحدان بالنوع وقد تقرر متحدة بالنوع فالتصور والتصدیق افراد حصصیة وکل افراد حصصیة نردان الحصول

[illegible]

محمد مبین حمه رب العالمین

مولوی

علم قوله [illegible]

[illegible]

كعلم الباري تعالى

اذ العلم الحادث اعم من العلم الحضوري فيلزم التخصيص مرة بعد اخرى من غير ضرورة

قوله كعلم الباري تعالى ولا يخفى عليك ان العلم في العلم الحضوري نفس المعلوم

هذا تمهيد للايرادات الثلثة ومنشؤها اطلاق المص علم الباري تعالى من غير تقييد بعلمه بنفسه ١٢

فيلزم على تقدير كون علم الواجب علما حضوريا عدم علمه تعالى قبل وجود المعلوم

هذا هو ايراد اول ١٢

واستكماله بالغير وزيادة صفة العلم عليه والتحقيق ان للعلم ثلثة معان الاول

هذا ايراد ثان ١٢ — هذا ايراد ثالث ١٢ — هذا تمهيد لدفع الايرادات الثلثة ١٢

المعنى المصدري والثاني مبدأ الانكشاف والثالث الحاضر عند الذات المدركة

الذي يعبر عنه بالفارسية بدانستن ١٢

اما الاول فهو امر اضافي انتزاعي واما الثاني فهو نفس المعنى الثالث في الممكنات

لا يصلح للاتحاد مع شيء من العالم والمعلوم ١٢

واما الثالث فهو في العلم الحضوري عين المعلوم

هذه الاستحالة واردة على تقدير حدوث الزمان وانتهائه في جانب الماضي كما هو مذهب

المحققين القائلين بحدوث العالم وغير واردة على تقدير قدمه وعدم انتهائه في ذلك الجانب كما هو

الزمان ١٢ — اي في جانب الماضي ١٢

مذهب القائلين بقدم العالم اذ المعدوم في الزمان عندهم غائب في زمان وحاضر في زمان آخر ليس معدوما

مطلقا فكل جزء من الزمان وكل حادث من الزمانيات موجود في موضعه وزمانه حاضر عنده تعالى وان كان غائبا عنا ١٢ منه رح

بل هو غائب في زمان حاضر في زمان ١٢

تفسير العلم الحضوري بعين وجود التشخص المعلوم فاسد لان العلم الحضوري ليس عين وجود

وجود بمعنى الموجود واضافته من قبيل جرد قطيفة ١٢

التشخص المعلوم بل هو عين الصورة الخارجية وهي قائمة بعين وجود التشخص المعلوم

الحواشي المتعلقة بالصفحة المندرجة بهذه السلة

١١ قوله غير واردة على تقدير تقدمه الخ اعترض على هذه المنبية مخزن الدرر في العموم مولانا بحر العلوم المغفور المرحوم بان التحقيق ان الاشكال غير ساقط على هذا الراي ايضا لان علمه تعالى فعلى متقدم على الايجاد على حضور الموجودات بوجوداتها الخارجية الممكنة فيكون العلم انفعاليا ولا يكون الا بالـ[illegible] عنه تعالى وان كان قبليا موجود في موضعه ومحله وزمانه وحاصله اجزاء الزمان وكل واحد من الزمانيات زمانه وحاضر في زمانه فكل جزء من اخر فظرفان نوع منها غائب عن بل هو غائب عن زمان وحاضر في زمان فالمعدوم حاضر ليس بعده وما مضى بعديته قبلية ١٢ مولوي عبد الحليم ادام الله فيوضه علينا

١٢ قوله [illegible] الحضوري [illegible] ان العلم [illegible] عين [illegible] المعلوم [illegible] التشخص [illegible] الصورة [illegible] العلم الحصولي [illegible]

١٣ قوله ليعين وجود التشخص المعلوم الوجود بمعنى الموجود واضافة من قبيل اضافة تجرد قطيفة والمعنى يعين تشخص المعلوم الموجود ولا يذهب عليك ان من قرائن العلم الحضوري تعيين تشخص المعلوم [illegible] الموجود [illegible] ولا شبهة في صحة [illegible] فان العلم والمعلوم في الحضوري متحدان فتامل ١٢ مولوي عبد الحق خير آبادي ١٢ الخارجية ١٢ [illegible] هو الذي يعم عنه بالصورة

[illegible] وجل جلاله بالارادة والعناية [illegible] لا انفعالية [illegible] العلم [illegible]

٩ قوله واما الثالث اه يعني ان الحاضر عند المدرك في العلم الحضوري كما في علمنا بذواتنا وصفاتنا او علم الباري بذاته وبالممكنات عين المعلوم عينية ذاتية واعتبارية في المصداق فلا يكون العلم بالمعنى الثاني عينا للعلم بالمعنى الثالث في الواجب مطلقا ١٢ مولوي كلهور الله

١٠ قوله واما الثاني فهو [illegible] الثالث [illegible] المدرك [illegible] صورة [illegible] تعالى [illegible] الحاضر عنده الممكنات

لاتحاد العلم والمعلوم فيه [illegible] وفي العلم الحصولي غيرية اعتبارية لا ذاتية فان العلوم فيه هو الشيء من حيث هو مع قطع النظر عن القيام بالذهن [illegible] الصورة المكتنفة باللواحق [illegible] الحضوري [illegible]

[illegible]

فان العلم والمعلوم في الحضوري متحدان فتامل ١٢ مولوي محمد عبد الحليم ادام الله فيوضه العميم

وفي العلم الحصولي غيره وقد تحقق في الواجب تعالى جميع تلك المعاني لكن ما هو عينه هو المعنى الثاني وهو مبدأ الانكشاف جميع الاشياء عنده فهو كالصورة العلمية المتعلقة بجميع الاشياء فكما ان الصورة العلمية منشأ الانكشاف لمن حصل له تلك الصورة والمدرك عنده منكشف سواء كان ذلك المدرك موجودا او معدوما فكذا هذا النحو من العلم للواجب تعالى منشأ لانكشاف جميع الاشياء عنده وجميع الاشياء معلوم له سواء كانت تلك الاشياء معدومة او موجودة وتمام القول فيه يقتضي بسطا في الكلام لا يسعه المقام

الفرق بين اتحاد العلم والمعلوم في العلم الحضوري واتحادهما في العلم الحصولي ان في الاول اتحادا محضا وفي الثاني اتحادا مع تغاير اعتباري كما سيجيء بيانه في حاشية الحاشية ١٢ **منه**

وقد يعبر عنه بالعلم الحقيقي والعلم الاجمالي والخلاق للصور التفصيلية وليس معنى الاجمال ههنا ما يقال في الحد المحدود اي كون الصورة الواحدة محالة الى صور متعددة ولا ما يقال في غير ذلك اي عدم تميز الشيء عند العقل عن جميع ما يغايره بل معناه ههنا هو مثل ان يكون بينك وبين طرفك مناظرة فاذا تكلم بكلام طويل خطر ببالك جوابه ثم تفصله شيئا بعد شيء والى هذا اشار الشيخ الفاضل قدس سره في الفصوص حيث قال علمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته وكثرة علمه كثرة بعد ذاته فهو يتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في حد ذاته فلا يرد في هذا المقام انه يلزم على ما ذكر تركب الواجب واتحاده بالممكنات ونقصان علمه تعالى عن ذلك علوا كبيرا افهم فانه يحتاج الى تجويد تام الذهن ١٢ **منه**

اعلم ان العلم التفصيلي للواجب سبحانه عين ما وجد في الخارج وله مراتب اربع احدها ما يعبر عنه بالقلم والنور والعقل في الشريعة وبالعقل الكل عند الصوفية وبالعقول عند الحكماء فالقلم حاضر عنده تعالى مع ما يكون فيه وثانيها ما يعبر عنه في الشريعة باللوح المحفوظ وبالنفس الكلي عند الصوفية وبالنفوس الفلكية المجردة عند الحكماء فاللوح حاضر عنده تعالى مع ما فيه من صور الكليات وثالثها ما يعبر عنه بكتاب المحو والاثبات في الشريعة وهو القوى الجسمانية التي ينتقش فيها صور الجزئيات المادية وهي القوة المنطبعة في الاجسام العلوية فهذه القوى مع ما فيها من النقوش المنطبعة حاضرة عنده تعالى ورابعها سائر الموجودات الخارجية والذهنية الحاضرة عنده تعالى ١٢ **منه**

الحواشي المتعلقة بالصفحة المهندسة ١٥

لما كان عين ذاته تعالى وهو علة للصور التفصيلية الحاضرة عنده تعالى وهي المعلومات كذا علمه الذي هو عينه يكون علة للصور التفصيلية وبالاشياء المفصلة سواء كانت ذهنية او خارجية وقد يسمى العلم مبدأ العلم التفصيلي وهو علمه تعالى بالممكنات بصورها فهذا العلم عينه تعالى وهو تعالى مبدأ العلم التفصيلي فصار علمه الاجمالي ايضا كذلك

ويلزم على مذهبهم تعلق الاضافة

الحواشي المتعلقة بالصفحة المرسلة بهندسة ١٥

حاصل الدفع ان للاجمال معنى آخر وهو انه حقيقة واحدة تصدر عنها تفصيل الموجودات كالعقل البسيط يكون علة لتفصيل المعقولات كما يكون بينك وبين من يناظرك مناظرة فاذا القى المناظر كلاما كثيرا وسمعته حصل جوابه من غير تفصيل ثم تفصل

متعددة فلا يصح اطلاق الاجمال عليه اصلا ليتحمل الى صور

قوله ليس المراد بالاجمال الخ

ان الاجمال في الحمد ... الصورة الواحدة ... الاجمالي ... التفصيلي

فيلزم حينئذ تقسيم احد المتباينين بالآخر وحمله عليه وهو باطل فالحق عندي في بعض النسخ بالواو وحده الضمير ... المعنى الثالث ... وان لا يكون اللفظ الا ... كما يكون الخبر ان يقال

ولا ان يكون الصورة الواحدة في آخر كما قال في المعنى الثالث اللهم الا ان يقال انه ترك لفظ الاجمال لعدم الحاجة الشديدة اليه وادخل المعنى الثالث للتنبيه على انه يجوز ادخال كلمة لا لتأكيد النفي ايضا

قوله والى هذا اشارة يعني ما قال الفاضل اشارة الى هذا العلم الاجمالي وخلاقيته

ليست معقولة من جهة الكثرة ... في الذات فانها ان اخذت ... فهي واحدة ... وان اخذت على حدة ففيها ترتيب في صدور الصور ... بعضها البعض فتدبر وتشكر

حرره مولوي الحمد ... قوله عين ما وجده ... العلم التفصيلي الواجب تعالى ... المعنى الثالث من المعاني المذكورة ... عين المعلوم بلا تغاير ... ما وجده الباري تعالى في الخارج

صور الالفاظ وجودها هو منافي نفسها هو وجودها للواجب تعالى وتقدس كما ان وجود العرض في نفسه هو وجوده لمحله لا لان العرض

علم الباري تعالى ... بان صور المعلومات ... في ذاته تعالى ... الاجمالي والتفصيلي ... الى ان حمل كلام ...

قوله في فصل الكلام ان ...

وعلم المجردات بانفسها وعلمنا بانفسنا ولا ينحصر العلم في التصور والتصديق اذ التصور حصول صورة الشيء في العقل

قوله وعلم المجردات بانفسها وعلمنا بانفسنا الخ قال الشيخ في التعليقات في بيان ذلك الاشياء اما ان يكون وجودها لها او وجودها لغيرها فالمفارقات وجودها لها فلذلك تدرك ذواتها والنفس وجودها لها فلذلك تشعر بذاتها وتدركها والالات الجسدانية وجودها لا لذواتها كالعين مثلا بل لغيرها فهي كالقوة الباصرة فلذلك لا تدرك ذواتها وليس كذلك النفس وقد زاد عليه في موضع اخر وقال ان وجد اثر من ذاتي في ذاتي كنت ادركت ذاتي كما ادركت شيئا اخر بان يوجد منه اثر في ذاتي ولكن ليس لوجود الاثر الذي ادركت منه ذاتي تاثير في ادراكي لذاتي الا بسبب وجوده لي واذا كان وجودي لي لم يحتج في ادراكي لذاتي الى ان يوجد اثر اخر في سوى ذاتي اقول حاصله ان التعقل هو وجود الشيء وحصوله للذات المجردة فالمجردات لما كان وجودها لانفسها يكون تعقلها ايضا بذواتها فتعقلها بالمعنى المصدري هو عين وجودها لها وتعقلها بالمعنى الحاضر عند المدرك هو عين ذواتها المجردة ومما ينبغي ان يعلم ان ليس بين العاقل والمعقول ههنا تغاير لا حقيقة ولا اعتبارا اذ ليس ههنا حيثية تقييدية موجبة للتكثر ومن ذهب الى ذلك فقد اخطأ كيف والذات الماخوذة مع الحيثية امر اعتباري غيرها العقل

ع قوله ما قال اولا يدل على ثبوت علم المجردات بانفسها من غير تعرض لكونه حصوليا او حضوريا وما قال ثانيا يدل على ان علمنا بانفسنا علم

الحواشي المتعلقة بالصفحة المهندسة بهندسة

قوله فاذا كان كذلك ... العقول العالية مجموع الامرين ... لما اما الثاني فظاهر من سياق كلامه ... الى التجسم ... الاستدلال واما الاول فلانه تقرر في ... ان الحكم اذا كان مبنيا على مشتق ... فيكون الاعلى علية المأخذ كما في قوله عليه السلام البخيل بعيد من الجنة فالحكم بعد البخيل عن الجنة دال على ان علته ...

... ان الآلات التي ... ذو القوى ... الحيوان جسماني ... ان ... تكون الآلات وسائط ... كالنفس ... الكمالات ... للنفس ... كمال من الكمالات للنفس وتكون هي وسائط لذلك الكمال ففي كل ... والخوادم للنفس ١٢ مولانا محمد عبد الحليم ... الكريم بفيضه العميم

ان يعود الى العين والغرض من هذا الكلام دفع توهم وهو ان العين هو الجرم المخصوص فهو ليس بحاسة وآلة حقيقة فكيف يستقيم قوله الا للآلات الجسدانية وحاصل الدفع انه ليس المراد ههنا من العين هو الجرم المخصوص اذ لا دخل لذلك الجرم في الادراك لانه ليس مدركا بذاته ولا آلة للادراك بل المراد ...

قوله وهي القوة الباصرة ...

قوله فلذلك يختص ...

[illegible]

الحواشي المتعلقة بالصفحة المسطورة بهذه الشكلة

٢٠

لو كانت هذه الحيثية الاعتبارية داخلة في المحيث يكون المحيث امراً اعتبارياً لان الحيثية الاعتبارية جزء له واعتبارية الجزء يستلزم اعتبارية الكل فكان العلم بالمحيث علماً حصولياً لان هذا المعنى انما يكون عند حصول الحيثية الاعتبارية في الذهن مع ان المحشي صرح بان العلم الحصولي هو الشيء من حيث العوارض الذهنية وان العلم المتعلق به علم حصولي

والعلم المتعلق بها علم حصولي فتأمل في هذا المقام فانه من مزال الاقدام

توضيحه ان الذات المجردة المأخوذة مع الحيثية موجودة في الذهن وليست موجودة في الخارج وهذا ظاهر فيكون العلم بتلك

اي بغير المادة ١٢ اي بان يكون الحيثية جزءا وحصل مجموع من الذات والحيثية ١٢

الذات المجردة علما حصوليا اذ حينئذ العلم بها لا يكون الا بحصولها في الذهن واعتبارها مع تلك الحيثية فان قلت العاقل

اي حين اذ ثبت ان الذات المجردة امر اعتباري موجود في الذهن ١٢

هو الهوية المجردة الحاضرة عندها الهوية المجردة والمعقول هو الهوية المجردة الحاضرة عند الهوية المجردة فيجب التغاير بينهما بالضرورة قلت لو

سلم ما قلت هذا ان التغاير بين مفهوميهما ثابت بالضرورة لكنه بمعزل عن ذلك والمقصود ان مصداق العاقل والمعقول فيما نحن فيه هو الهوية

اي بحسب الاعتبار ١٢ ظرف من انعزال العزل بالفتح بيكار كردن وجدا كردن كذا في الصراح ١٢

المجردة من غير ان يؤخذ معها حيثية تقييدية توضيحه للتكثر اي ما يقال له العاقل ههنا هو بعينه ما يقال له المعقول وان الامر فيما نحن فيه ليس كما

اي في علم المجردات بانفسها ١٢

في المعالج والمعالج حيث يؤخذ في الاول حيثية القوة الفعلية وفي الثاني حيثية القوة الانفعالية فالعاقل والمعقول والعقل بمعنى الحاصل

بالكسر ١٢ بالفتح ١٢ اي مابه الفعل ١٢ اي مابه الانفعال ١٢

عند الذات المجردة ههنا امر واحد ليس بينها تغاير اصلا ولو بالاعتبار نعم يصح ان يقال ان تلك الهوية المجردة من حيث انها

اي في علم المجردات بيان لمنشأ غلط المتوهم بالتغاير بين العاقل والمعقول ١٢

عاقلة اي مع وصف العاقلية مغايرة لها من حيث انها معقولة اي مع وصف المعقولية لكن كلامنا ليس في نفيه وبتحقيقنا هذا

يظهر ان اتحاد العلم والمعلوم في العلم الحضوري مطلقا واتحادهما ليس كاتحادهما في العلم الحصولي حيث كان العلم فيه الماهية من حيث

اي سواء كان المعلوم الذات او الصفات والمعلول للعالم متحدان من غير تغاير ١٢

انها مكتنفة بالعوارض الذهنية والمعلوم فيه هي مع قطع النظر عن تلك الحيثية وما سبق الى بعض الاذهان ان العلم الحصولي مجموع العارض

هو الفاضل مرزا جان الباغنوي الشيرازي ١٢

والمعروض والمعلوم هو المعروض فقط فليس بشيء كما سينكشف لك غطاءه ان شاء الله تعالى وبهذا التحقيق يظهر ان ما اشتهر عندهم ان علم النفس

اي ما ثبت ان علم الذات باعتبار الحيثية علم حصولي

بصفاتها علم حضوري ليس على الاطلاق بل المراد من الصفات الصفات الثبوتية دون الاعم منها ومن الصفات السلبية والاضافية وبهذا يظهر ان

اي التي اخذت في مفهومها السلب ١٢

عينية صفات الواجب تعالى معناه هذا الاتحاد لا غير وان الحيثية في قولهم ذاته تعالى من حيث انها مبدأ الانكشاف علم ومن حيث انها مبدأ الآثار

عطف على قوله ان معنى عينية صفات الواجب الخ ١٢

قدرة هي الحيثية المتأخرة على اعتبار مفهوم العلم والقدرة لا الحيثية المتقدمة عليها وصفا حتى يثبت الكثرة فيه بوجه ما

هذا ما حصل لي في هذا المقام بعون الملك المنعام ١٢ منه

الحواشي المتعلقة بالصفحة المستشهد بهذه ٢١

قوله ... فاقول الجواب عما اورد من انه اذا تعلق التصور يتعلق التصديق او بالتصديق نفسه فيلزم الاتحاد بين التصور والتصديق نوعا لما ذا في الحصول مع انهما كالتكون بالاختلاف النوعي بينهما وحاصل الجواب ان العلم هو الشيء مع العوارض الذهنية والمعلوم هو الشيء فقط فيكون بينهما تغاير ذاتي لضرورة المغايرة بين الكل

ان العلم والمعلوم متحدان في الحضوري مطلقا واما اتحاد العالم

فليس كذلك ... الحضوري كالان العلم بالتفصيل ... مع ان للبارى ... العالم بحسب ذاته ... والتشابه ... قلت ... كانت الثلثة متحدة ... والعلم والمعلوم ...

قوله ... بينها ... في الحضوري مطلقا والمعلوم ... علم البارى الاجمالى على راى متحد كما مر والقوم قالوا بالاتحاد بين العلم والمعلوم في العلم الحصولي ايضا فاى فرق بينهما فدفع هذا القول وحاصله ان اتحاد العلم والمعلوم في العلم الحضوري ليس كاتحاد العلم والمعلوم في العلم الحصولي واستدل على هذه الدعوى بالتحام حيث التعليل بقوله حيث كان التحقيق في العلم الحصولي وان كان بين العلم والمعلوم اتحاد

هو البدن وهو متشخص للرض والمجوز لان القابل للدواء والمعالج ... للدواء وانما هو النفس والبدن والنفس متغايران لان البدن مادى والنفس مجرد فبينهما تغاير حقيقي لا اعتباري فكيف يصح ان يقال ان بين مصداقى المعالج والمعالج تغايرا باعتبار حيثية القوة الفعلية في احدهما والقوة الانفعالية في الآخر وجه الاندفاع ظاهر من تقرير المراد فتفكر كذا افاد في الاستاد العلام

قوله ... يكون المجموع من الذات ... حاصل ... فالعلم ... حصول ... قوله ... والمعقول ... بين العاقل والمعقول ... انفسهما التغاير بينهما ضرورى ... كيف يكون الاتحاد ...

قوله ملخص ... تسليم هذا النحو من التغاير وبيان المقصود من القول الممنوع حتى لا يرد هذا المنع وتقريره انه سلمنا ان التغاير بين مفهومى العاقل والمعقول ثابت بالضرورة كما بين المانع لكن هذا التغاير بمعزل عن الكلام عن مقصودنا فان مقصودنا ...

قوله ... بالاعتبار فاندفع ... ان من ... بالاعتبار ... من حيث انه ... فان ... النفس ...

حاصل ... قوله ...

قوله كما في المعالج ... المراد بالمعالج ههنا من يعالج ... النفسانية كالحسد والكبر والعجب وغيرها ...

الحواشي المتعلقة بالصفحة [illegible]

[illegible] قوله تحقيق المقام [illegible]

فرودة بطلان التركيب الحقيقي من مقولات متباينة [illegible] ١٢

قوله [illegible] المراد وجهها من النقاب والمراد ارتفاع النقاب والانكشاف [illegible] الانكشاف نفس النقاب على قياس ما قال الله تعالى فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد ١٢

قوله [illegible]

[illegible] حاضرة عند النفس [illegible] يكون علم النفس بها حضوريا [illegible] يكون العقل [illegible] والمنفعل [illegible] الصفات الاعتبارية [illegible] العقل الصفات [illegible] الصفات السلبية والاضافية [illegible] ان الصفات [illegible] البدن [illegible] بالنفس بالقياس الى البدن لان الصفات السلبية والاضافية ليست بحاضرة عند الموصوف وهي النفس فانها لكونها من الامور الاعتبارية الانتزاعية لا انضمام لها مع الموصوف فلا يكون علم النفس بها حضوريا فليس [illegible]

الوجود لها الا بعد انتزاع العقل لها وبعد الانتزاع يحصل صورها في العقل فلا يكون علمها الا حصوليا بحصول صورها في العقل ١٢ حل [illegible]

قوله [illegible] المضاف [illegible] صفات الواجب والمعنى على حاله [illegible] حذف المضاف فيكون حاصله انه [illegible] بطلان الحيثية التقييدية [illegible] ان صفات الواجب تعالى [illegible] ان صفاته متحدة [illegible] ان صفاته [illegible] اصلا لا ذاتا ولا اعتبارا [illegible] قال ان صفاته تعالى [illegible] من قال ان الممكنات [illegible]

ووجه الطعن ان الذات والصفات الى [illegible] احتياجها في الذات لكان [illegible] الواجب تعالى [illegible]

قوله [illegible] ان الحيثية في قولهم [illegible] انه بما ثبت من ان تعقل العقول والنفوس بانفسها عين ذواتها ظهر ان صفاته تعالى ايضا متحدة به تعالى وان الحيثية الواقعة في قولهم ان ذاته تعالى من حيث انها مبدأ الانكشاف الاشياء علم ومن حيث انها مبدأ للآثار والافعال قدرة ليست [illegible] الحيثية المتأخرة عن اعتبار مفهوم العلم والقدرة وعن [illegible]

[illegible] منزه عن الحد التام كما تقرر في مقره والثاني هو كون مبدأ انتزاع احد المتغايرين نفس ذات الآخر كما يقال وجود الباري تعالى عينه بمعنى ان مبدأ انتزاع الوجود نفس ذات الباري تعالى مع قطع النظر عن امر آخر يستند انتزاع الوجود اليه وهذا ايضا لا يستقيم ههنا فان الكلام في الصفات الثبوتية لا الانتزاعية واتحاد [illegible]

[illegible]

هو كون الاتحاد المحض من دون تغاير لا ذاتا ولا اعتبارا وهذا [illegible] هو المراد في اتحاد صفات الباري تعالى بحمل شاته فمعنى عينية صفات الباري تعالى به تعالى ان ما من [illegible] نعم وصفاته اتحاد امحضا من غير تغاير لا بالذات ولا بالاعتبار ١٢

حرره محمد المدعو عفا عنه خالق العباد

[illegible] كله

قوله والتصديق يستند الخ لا يقال التصديق هو ادراك وقوع النسبة ولا شك ان وقوع النسبة من الصور الذهنية لا من الاعيان الخارجة والعلم المتعلق بالصورة الذهنية علم حضوري والا لزم اجتماع المثلين بل الامثال لانا نقول العلم المتعلق بالصورة الذهنية من حيث انها صورة ذهنية ومكتنفة بالعوارض الذهنية علم حضوري واما العلم المتعلق بنفسها مع قطع النظر عن تلك الحيثية فعلم حصولي والتصديق على تقدير كونه علما ومتعلقا بالنسبة من هذا القبيل وبهذا ظهر الفرق بين التصديق وبين الجزء الاخير من القضية عند الاوائل وبينه وبين القضية عند الامام لما وقع في الحواشي الشريفية على شرح الشمسية ان القضية المعقولة هو المفهوم العقلي المركب من المحكوم عليه وبه والحكم بمعنى وقوع النسبة او لا وقوعها فهذه المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن تسمى قضية والعلم بها يسمى تصديقا عند الامام واما عند الاوائل

تتمة

الدليل على كون المقسم علما حصوليا

الحواشی المتعلقة بالصفحة الهندسية

[illegible]

والمراد من القضية هنا القضية المعقولة التي هي عبارة عن المفهوم العقلي المركب من مفهومات

قوله بيّنه وبين القضية حاصله ان الفرق بين التصديق وبين القضية عند الامام ١٢

قوله ان القضية اذا لم ... بيان الفرق بين القضية المعقولة والتصديق وتوضيحه ان القضية المعقولة ليست الا عبارة عن المفهوم العقلي المركب من مفهوم الموضوع والمحمول والنسبة اذا اخذ من حيث هو هو مع قطع النظر عن الاكتناف بالعوارض الذهنية والحصول في الذهن يسمى قضية معقولة واذا اخذ من حيث تلك الحيثية فهو تصديق ١٢

فازاح المحشي ١٢ الاشتباه باثبات الفرق بين الشيء من حيث هو هو والشيء من حيث العوارض الذهنية وتقرير الازاحة ان المفهوم العقلي المركب من الموضوع والمحمول والنسبة اذا اخذ من حيث هو مع قطع النظر عن الاكتناف بالعوارض الذهنية فهي قضية معقولة وفي مرتبة المعلوم واذا اخذ من حيث انه مكتنف بالعوارض الذهنية ومقترن بها فهو تصديق وفي مرتبة العلم فحصل الفرق بين القضية المعقولة والتصديق

قوله هذا اي الظهور له بما هو حاصل في الذهن له اعتباران احدهما انه يؤخذ من حيث هو هو مع قطع النظر عن الاكتناف بالعوارض الذهنية وبهذا مرتبة المعلوم وعلمه حصولي وثانيهما انه يؤخذ من حيث الاكتناف المذكور وبهذا مرتبة العلم وعلمه حضوري ١٢

قوله لهذا حتى يكون حضوريا ١٢

فان الادراك ليس الا ما هو منشأ الانكشاف والامتياز للذهن في الاذعان والاعتقاد كشف تام عند المعتقد **وثانيا** انهم اختلفوا في متعلق التصديق فقال المحشي المحقق في هذه الحاشية ان التصديق والاذعان متعلق بالموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما والنسبة فان النسبة معنى حرفي غير مستقل

وثالثا ان الادراك ... من قبيل العلم ...

الا ان التصديق على ... لا يكون ... من العلم ... التصديق من قبيل الادراك ... التصديق ... الموضوع والمحمول حال ... النسبة ...

قوله من هذا القبيل اي من قبيل العلم المتعلق بنفس الطبيعة التي في صورة النسبة فيكون حصوليا لا من قبيل العلم المتعلق بتشخص تلك الصورة

نعم لو كان التصديق من قبيل العلم ومتعلقا بوقوع النسبة كما هو خلاف تحقيق المحشي المحقق فتوجهت المعارضة فدفع بقوله والتصديق ...

... التصديق ... القضية ... بان التصديق ... القضية ...

فالتصديق ليس عبارة الا عن المجموع عند الحكماء

فالتصديق هو العلم بالمعلوم الذي هو وقوع النسبة اولا وقوعها الذي كما ينبغي فتامل

وذلك لما عرفت من ان هذه المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن ليست بقضية بل علما بها مع انه ان اراد ان العلم بتلك المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن تصديق فالامر ليس كذلك لان العلم بها من تلك الحيثية علم حضوري والتصديق علم حصولي وان اراد ان العلم بها بدون تلك الحيثية تصديق فعلى تقديره القضية يلزم عدم الفرق بينها وبين التصديق اللهم الا ان يقال المراد بالحيثية ههنا هو الحيثية التعليلية دون التقييدية ثم في كلامه شيء اخر هو ان المراد بالمفهومات في قوله فهذه المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن تسمى قضية هو الامر العقلي المركب منها وفي قوله العلم يسمى تصديقا نفس تلك المفهومات المتعددة لان العلم المتعلق بذلك الامر العقلي المركب علم واحد غير مركب والعلم المتعلق بتلك المفهومات من حيث انها متعددة علوم متعددة او علم واحد مركب من هذه العلوم والتصديق عند الامام علم مركب من العلوم المتعددة لا علم واحد بسيط ١٢ منه

الايراد على السيد بعدم التفرقة بين التصديق والقضية

الحواشي المتعلقة بالصفحة المرقمة ٢٦ بهذه السمة

مولوي عماد الدين

قوله علم واحد ... عرض

قوله ايضا على ان ...

قوله العلم الاان

قوله ثم في كلام ...

قوله موكول الى

اقول

...

بالمعلوم ... المعلومات في الذهن ... التصديق ... العلوم المتعددة ... علم واحد ... [illegible]

الحواشي المتعلقة بالصفحة ٢٩

على سبيل البدلية حتى كان مثلا
في هذا الآن تقدر على ادراك
زيد وان بعد هذا الآن عمرو
فتقدر على ادراكه وان بعد هذا الآن عمرو وبكر
غير متناهية فيكون الادراكات
عن زوال صفة فيكون بازائه
كل ادراك صفة

فعلى الاول لابد ان يكون
الادراك الذي كان فيما قبل علم زيد
وسواء ادراك عمرو مثلا امرا وجوديا

وعلى الثاني

قوله فالنفس

قوله وان التسلسل

المولوي الحاج محمد عبد الحليم مد ظله

والعلم الحضوري لا يكون بحصول الصورة واما العلم المتجدد بالاشياء الغائبة عنا فلا بد ان يكون بحصول صورها فينا اذ حالة العلم ان لم يحصل لنا ولا زال عنا امر فاستوى حال العلم وما قبله وهو محال وان زال امر فالزائل عند العلم هذا غير الزائل عند العلم بذلك

قوله والعلم الحضوري ليس بحصول الصورة الخ فان قلت قد وقع عن كثير من المحققين ان في تفسير التصور بحصول صورة الشيء في العقل تسامحا والمراد منه الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل وهي اعم من ان يكون غير المعلوم وهو في العلم الحصولي او عينه وهو في العلم الحضوري قلت من البين ان الصورة الحاصلة من الشيء حكاية عن ذلك الشيء واتحاد الحكاية مع المحكي عنه محال والتغاير الاعتباري لا ينفع ههنا فتدبر فان الحق احق بالاتباع

قوله ان زال امر الخ في المطارحات ان زال عنا شيء فاما ان يكون ذلك الشيء ادراك امر اخر او صفة غير الادراك وعلى الاول فيكون ذلك الادراك امرا وجوديا اذ الامر العدمي لا يكون انتفاء ما ليس بشيء وعلى الثاني فللنفس ادراك امور لا ينتهي الى حد

وذلك لان التغاير المعتبر في العلم الحضوري ومعلومه هو التغاير المتاخر عن صدقهما على ما عرفت والمفهوم من الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل هو التغاير المتقدم على الصدق كما لا يخفى على من له ادنى مسكة ١٢ منه

فيجب ان يكون فيها صفات غير متناهية يبطل واحد منها عند قصد النفس

اي في النفس ۱۲ — اي من الصفات ۱۲

الى ادراك شيء اخر قال بعض المحققين الاولى في الشق الاول ان يقال

فتنتهي الى ادراك وجودي والا لكان للنفس ادراكات غير متناهية ويكون

اي وان لم تنته ۱۲ — هذه الادراكات التي هي عبارة عن الزوالات ۱۲

كل منها انتفاء ادراك اخر حاصل قبله

اي من الادراكات ۱۲

وهو مولانا جلال الدين الدواني اورده في شرح هياكل الانوار ۱۲ منه

قد نقل عنه في وجه الاولوية ان المقدمة الاخيرة في الدليل السابق ممنوعة بل ظاهرة البطلان

اي عن بعض المحققين وهو العلامة جلال الدين الدواني ۱۲

على ان في هذا الطريق دقائق لا يخفى دقتها وانت تعلم ان المقدمة الاخيرة في الدليل السابق

تحتمل ان يكون معناها ان العدم ليس الا انتفاء ما ليس لشيء على وجه لا يكون مستلزما

اي معنى المقدمة الاخيرة ۱۲

للوجود وذلك بين لا سترة فيه فعدم العدم واللااعمى ونحوهما وان كان انتفاء لما ليس لشيء

كعدم العمى ۱۲

لكنه مستلزم لشيء مع انه قد اشتهر ان السلب حقيقة لا يتعلق الا بالثبوت فظاهر ان ذلك

ليس بظاهر البطلان ثم لا يخفى ان الطريقة التي اخترعها لا تفي بالمقصود لانها تدل على الايجاب

الجزئي اي وجودية بعض الادراكات والمقصود الايجاب الكلي اي وجودية جميعها اللهم

الا ان يثبت توافق الادراكات في الوجودية والعدمية ۱۲ منه رحمه الله

الحواشي المتعلقة بالصفحة المستثناة ٣٧ بهمه شنه

ع قوله وانت نعلم الخ هذا دفع للمنع الوارد على المقدمة الاخيرة في الدليل السابق الذي هو لصاحب المطارحات اثبات المقدمة الممنوعة وهو قوله الا ان العدمي لا يكون انتفاء لما ليس بشيء والغرض من هذا الاثبات اخراج المقدمة الممنوعة من حيز البطلان ثم اعلم اولا ان قوله على وجه لا يكون مستلزما لوجود متعلق

قوله بعد انتفاء

وانما قال ان الاثبات الذي ... لما ... بالدليل ... انتفاء لما ليس ... العدمي لا يكون انتفاء ... بعض المحققين مطلقا حتى ... عليها منع ... ان العدم ... ان العدمي ليس ... يحتمل ان يكون ... مبني المقدمة ... العدمي لا يكون انتفاء

المحشي عن هذا الايراد فهو الفهم مشترك بينهما فكما يدفع الايراد عن دليل بعض المحققين كذلك يدفع عن دليل صاحب المطارحات ايضا اجيب عنه بان طريقة صاحب المطارحات تدل على الايجاب الكلي اي كون جميع الادراكات وجودية كما مر توضيحه فتذكره على انا لو سلمنا انه لا يثبت بدليل صاحب المطارحات وجودية جميع الادراكات فنقول الغرض

الحواشي المتعلقة بالصفحة المهندسة بعدد ٣٣

قوله ولا نا نقول الخ

جواب عن المنع باثبات التغاير المشعر بان الادراك ... تتعدد ... وانتفاء الادراك على التقدير ... والامر كما يكون ... لا يكون ... في السالبة ... الزوال الصرف ... الحاصل التي يحكم فيها ... الموضوع ... بثبوت سلب المحمول للموضوع ... المعدولة المحمول التي يحكم فيها ... يكون في الموجبة ... وقد استدل عليه بان ... على تقدير كونه انتفاء محضا ... الادراك ...

واجاب عنه المحقق الدواني بما حاصله ان العدم المحض والعدم الثابت متغايران مفهوما وحكما

اقول قد عرفت انه في كلام المحقق ... المحشي فيما يجيء ... في كلام المحقق ... يوجب التزام الادراكات ... تحقق العدم للثابت ... بالعدم المحض لزم الاعتراف ... فلما عرفت

بشهادة ان العدم الثابت يصير ادراكا والعدم المحض لا يكون ادراكا فعلمنا ان الموصوف وهي النفس المدركة موجودة لانا ... انتفاء ثابتا ... لا انتفاء محضا ... يكون تصديق ... العدم الثابت ... الادراكات على النفس ... المحضة فلا يصدق السالبة في هذه الصورة ...

قوله واللازم على تقدير ... الخ

قوله واللازم على التقدير الخ

اعترض عليه جد جد استاذي بان انتفاء الادراك ... يكون ثابتا والسالبة في هذه الصورة تصدق ... ومع الموصوف فان الكلام ... الادراك الاخير ... موجود

[illegible]

اقول فيه نظر اذ على هذا الشق لا يلزم ان يكون ادراكات غير متناهية

بل اعدام ادراكات غير متناهية اذ على هذا التقدير كل ادراك زوال

للادراك السابق عليه فيكون جميع تلك الادراكات منتفيا فالاولى

في هذا الشق ان يقال فيلزم انتفاء جميع الادراكات السابقة عند تحقق

الادراك اللاحق لا يقال الادراكات على هذا التقدير ليس الا اعدام الادراكات

فلا يلزم ان يكون جميع الادراكات السابقة منتفيا لانا نقول الادراك

على تقدير كونه انتفاء لا يكون انتفاء محضا بل يكون انتفاء ثابتا ضرورة

ان الادراك صفة قائمة بالمدرك واللازم على تقدير كون كل ادراك

زوالا للادراك السابق عليه هو الانتفاءات السابقة المحضة لا

الانتفاءات الثابتة فيلزم انتفاء جميع الادراكات السابقة هذا

ويمكن الجواب عنه بان المقصود ليس لزوم اجتماع الادراكات الغير المتناهية

بل لزوم تعاقبها ولا شك انه على تقدير ان يكون كل ادراك زوالا للادراك

السابق عليه يلزم ادراكات غير متناهية على وجه التعاقب

٣٤

الدليل على ابطال كون العلم زوالا

اذ زوال الشيء ليس الا عدمه اللاحق المتاخر عن تحققه ثم قال هذا المحقق

ان كان الادراك انتفاء الادراك آخر حاصل قبله فالادراك الذي يعقبه

ان كان انتفاء الادراك السابق عليه كان انتفاء لانتفاء الادراك السابق عليه

بمرتبتين الذي كان هذا الادراك انتفاء له وانتفاء انتفاء الشيء يستلزم

تحقق ذلك الشيء فتحقق الادراك المنتفي فيستلزم الادراك

الثالث للادراك المفروض الاول وهكذا يستلزم كل ادراك

المفروض الاول وهو ادراك زيد يكون مستلزما للادراك الثالث وهو ادراك خالد لكون ادراك خالد ثالثا بالنسبة الى ادراك زيد ١٢

للادراك السابق عليه بالمراتب الشفع اعني الواقع في المراتب الوتر مثلا

ما يسبقه بمرتبتين وهو ثالثه

حاصل ما ذكره انه يلزم على هذا النقد تحقق الادراكات المنتفية اعني الادراكات التي

اي على تقدير كون كل ادراك عبارة عن زوال الادراك السابق وانتفائه ١٢

انتفت بهويتها اولا وهو محال اذ هو اعادة للمعدوم بهويتها ويفهم منه ايضا انه على

اي مما ذكره المحقق الدواني ١٢

هذا النقد اذا الحق بتلك الادراكات ادراكات اخر يلزم انقلابها بان يتحقق ما هو منتف

اي على تقدير كون الادراك عبارة عن زوال ادراك آخر حاصل قبله ١٢

وينتفي ما هو متحقق ثم اذا الحق بتلك الادراكات ادراك آخر يلزم انقلابها كذلك

ومدار كلامه على لزوم تحقق الادراكات المنتفية وايرادنا على ما بينا انما يتوجه عليه ١٢ منه

الحواشي المتعلقة بالصفحة ٣٤

[illegible]

از ہو افادہ المعدومات الخ ہذا ہو الصغری والکبری مطویۃ تقریرہ ان تحقق الادراکات المنتفیۃ السابقۃ ہو اعادۃ المعدومات وکل اعادۃ المعدوم محال فہذا التحقق محال اما الصغری فظاہر لا یخفی علی من لہ ذہن سلیم وفہم مستقیم واما الکبری فلان الاعادۃ عبارۃ عن رجوع الشیء الی حالہ الاصلی بجمیع عوارضہ من غیر زیادۃ ونقصان فاقول من جملۃ عوارض الشیء المعاد [illegible]

قولہ اصل مسئلۃ [illegible] الادراک السابق [illegible]

قولہ فالادراک الذی یعقبہ الخ یعنی اذا ادرکنا زیدا فینتفی عنا ادراک عمرو حاصلا قبل ادراک زید فالادراک الذی یعقبہ الانتفاء ای حال الانتفاء علی عقیب ہذا الادراک وہو ادراک عمرو وہو کان انتفاؤہ الادراک السابق علیہ یعنی یکون ادراک عمرو مثلا انتفاء السابقۃ وہو ادراک خالد کان ادراک زید انتفاء الانتفاء للادراک السابق علیہ بمرتبتین وہو ادراک خالد لانہ سابق علی [illegible]

[illegible]

قولہ فی الثالث [illegible] یستلزم کل ادراک للادراک السابق علی ہذا الادراک المستلزم ان کان سبقۃ ذلک الادراک علی ہذا الادراک المستلزم بمراتب الشفع ای بالمرتبۃ التی تدل علی الزوج [illegible] فیکون ہذا الادراک المستلزم بالنسبۃ الی ذلک الادراک السابق [illegible]

[illegible]

الحواشي المتعلقة بالصفحة ٣٧ هندسة

التقدير اي على تقدير كون الادراك عبارة عن زوال الادراك السابق اجتماع النقيضين فيهما تحقق الادراكات السابقة الغير المتناهية وعدم تحققها حل مد ظله

وما يسبقه باربع مراتب وهو خامسه وهكذا اقول قد عرفت ان الادراك

على تقدير كونه انتفاء لا يكون محض الانتفاء على طريق السلب البسيط

بل يكون انتفاء ثابتا على طريق السلب العدولي لان الادراك صفة قائمة

بالمدرك والسلب البسيط ليس صفة لشيء والانتفاء الثاني في انتفاء انتفاء الشيء

على هذا التقدير ادراك فانتفاء انتفاء الشيء يكون بمعنى انتفاء الانتفاء الثابت

للشيء ولا شك انه حينئذ لا يستلزم تحقق الشيء بل هو اعم من تحقق

الشيء ومحض انتفائه لانه حينئذ يكون في قوة السالبة المعدولة

والسالبة المعدولة اعم من السالبة البسيطة والموجبة المحصلة

ثم اقول يلزم على تقدير كون كل ادراك انتفاء للادراك السابق عليه ان

يكون الادراكات الحاصلة في الزمان السابق زائدا او مساويا للادراكات

الحاصلة في الزمان اللاحق اذ على هذا التقدير ليس ادراك من الادراكات الحاصلة

في الزمان اللاحق الا بازائه ادراك من الادراكات الحاصلة في الزمان

السابق مع ان تزايد العلوم يوما فيوما يدل على خلافه وايضا يلزم

والا لكان العلم باحدهما هو العلم بالآخر

على هذا النقد باجتماع النقيضين لانه لما كان في قوة النفس ادراكات

اى على تقدير كون العلم عبارة عن الازالة ١٢ — هذا دليل للزوم اجتماع النقيضين ١٢

غير متناهية كما ذكره في الشق الثاني وكان الادراك زوالا لصفة هو

ادراك اخر يلزم ان يتحقق فينا صفات غير متناهية هي ادراكات

حاصل قبله فبحكم مجموع الامرين يلزم الخ ١٢

غير متناهية ولما كان كل ادراك زوالا للادراك السابق عليه يلزم

ان لا يتحقق شيء منها والمصنف لم يردد الشيء الزائل بين الادراكات وصفة

غير الادراك كما فعله صاحب المطارحات لان الامور الغير المتناهية بحسب ما

اسم ان ١٢

في قوتنا من الادراكات الغير المتناهية تلزم على تقدير ان يكون الادراك

خبر ان ١٢

زوالا لامر سواء كان ذلك الامر الزائل ادراكا او صفة **قوله** والا لكان

آخر غير الادراك ١٢

العلم آه وذلك لان الزائل الواحد ليس له الا زوال واحد

والا لبطل الحصر العقلي — الشئ ونقيضه ١٢ مولانا غلام يحيى رح

لا يتوهم ان هذا البيان مختص بصورة كون العلم نفس الزوال ولا يحتاج اليه في

اى انحصار الزائل الواحد في الزوال الواحد ١٢

صورة كونه نفس الزائل اذ على هذا النقد يقال للزائل الواحد له زوالان فالعلم بذلك

اى على تقدير كون العلم عبارة عن نفس الزائل ١٢

الزائل بزوال والعلم بهذا هو ذلك الزائل بعينه بزوال اخر ١٢ **منه رحمه الله**

قوله لما كان في قوة النفس آه

حاشية الاستاذ ملخص من قوله والمصنف

قوله والمصنف لم يردد الشئ الزائل الخ

الحواشي المتعلقة بالصفحة المهندسة بهند ٣٨ سة

مولوي عبد الحليم مد ظله قوله ... الزوال ليس ... المتقدم عند ... [illegible]

قوله لان الزوال ... [illegible]

٥٥ قوله اذ ذلك لان الخ هذا دفع اعتراض مقدر يرد على قول المص والا لكان العلم باحدهما عين العلم بالآخر تقريره انه لا يلزم من كون الزوائل عند العلم بزيد متحدا مع الزوائل عند العلم بعمرو ان يتحد العلمان المذكوران لانه يجوز ان يكون للزوائل الواحد زوالان بان يكون احدهما علما بزيد مثلا وآخرهما علما بعمرو مثلا فيحصل الزوالين يتعدد العلمان فلا يلزم على تقدير اتحاد العلمين **وتوضيحه** الزوائل اتحاد العلمين ... كون العلم بالذات ... الدفع ان ذلك ... عند اتحاد الزوائل واحد عين العلم بالآخر ليس له الا زوال واحد ... لان الزوائل الواحد ... فاذا زال عنه علم ... ولو زال عنه علم ... لزوال ... وكذلك الى آخر ... الذي كان الامر ...

عند علم زيد ... علم عمرو وايضا على الاول ... يكون للزوائل الواحد زوالين ... على الثاني ... العلمين ... لان الزوائل في كل العلمين ... الزوال فيهما متعدد ... الاتحاد لا اتحاد العلمين ...

مولوي عبد الحليم مد ظله ٥٧ قوله ... واحد ... البرهان على ان الزوائل الواحد ليس له الا زوال واحد ولا يمكن له زوالان لا على طريق الجمع ولا على طريق التعاقب فاقول آخذا من كلام الاستاذ العلام ابد الله فيوضه الى يوم القيام وغيره من الاعلام انه لو كان للزوائل الواحد زوالان فلا يخلو اما ان يكون على سبيل

المعية اي الاجتماع او يكون على طريق التعاقب والاول ظاهر البطلان لان الزوال بمعنى المصدري وحدته وتعدده تابع لوحدة المنسوب اليه وتعدده فاذا كان المنسوب اليه اي الزوائل واحدا يكون المنسوب اي الزوال ايضا واحدا ... الاثنين ... واحدا فلا يكون للشئ الواحد الا زوال ... على سبيل الاجتماع ... البطلان ... والثاني ... على طريق التعاقب ... الواحد ... لو كان له زوالان ... التعاقب ... زوال الثاني ... بان يتعلق الزوال ... ثم ... يتعلق الزوال الثاني ... بعينه ... الزوال الاول ... الزوائل حين ...

مولوي عبد الحليم مد ظله ٥٨ قوله يختص الخ **توضيحه** انه اذا كان العلم عبارة عن نفس الزوال دون الزوائل فيرد المنع على الملازمة التي ادعاها المص بقوله والا لكان العلم باحدهما الخ بانه لا يلزم من اتحاد الزوائل عند العلمين اتحاد العلمين لجواز ان يكون للزوائل الواحد زوالان وكل زوال علم لشئ فهما علمان فيحتاج لدفع المنع المذكور الى هذا البيان يعني ان الزوائل الواحد ليس له الا زوال واحد ١٢

مولوي عبد الحليم مد ظله ٥٩ قوله ولا يحتاج اليه الخ **توضيحه** انه لو كان العلم عبارة عن نفس الزوائل دون الزوال فلا يحتاج الى هذا البيان لانه لما كان الزوائل واحدا اتحد العلمان قطعا لكون العلم عبارة عن الزوائل نفسه فلا يحتاج الى قوله وذلك لان الزوائل الخ ١٢ ...

مولوي عبد الحليم مد ظله ... الزوال ... فاذا ثبت ... والثاني ... بين الشئ ونقيضه ... بانه ... فلانه يجوز ان يكون ... مسلوبا بالسلب ... اي ثبوتا عن الزوال ... الانسان ... مسلوبا بالسلب ... الخاص ... اي ثبوتا عن ... [illegible]

٦٠ قوله او لانه تعليق لقوله لا تتجه يعني ان الاستدلال انحصار الزوائل الواحد في الزوال الواحد لا يختص بصورة كون العلم نفس الزوال بل على تقدير كون العلم عبارة عن الزوائل ...

... على ... ان يكون ... الواحد ... الزوال الواحد ... [illegible]

الحواشي المتعلقة بالصفحة المرسلة بهندسة

قال المصنف في قوتها ١٢ مولوي محمد مبين رحمه الله الى المبين

٤ قوله وتارة العجز ... النفسية ... الثاني على قوتها ... الامور الغير المتناهية ... الادراكات ... تسليم ... ان النفس ... قوتها ادراكات غير متناهية بحيث ... لا تقف عند حد ... المنع ... وجود جميع الامور الغير المتناهية بالفعل ... غير متناهية بحيث لا تقف

جميع الامور الغير المتناهية موجودة بالفعل مجتمعة قبل جميع تلك الادراكات لانه على تقدير كون العلم زوالا للامر لا يلزم ان يتقدم كل امر زائل على العلم الذي يجوز زوال ذلك الامر فيكفي تحققها متعاقبة وليس تقدم جميع الامور الزائلات الغير المتناهية على كل واحد من الادراكات التي هي زوالات لها ضروريا فلا يلزم تحقق الامور الغير المتناهية

سواء الاوقات ... التفقد اي ... غير متناهية بمعنى ... لا توقف لكن ... لا يوجد جميعها بالفعل ... عند حد ... بمعنى انها موجودة بالفعل ... ادراك النفس ... التقدير بان يكون ... الامور الغير المتناهية بالفعل ... ان لا يدرك كما للنفس جميعها بحيث ... معا بل يدرك بعضها ... ادراك الاخر ... ادراك النفس للامور ... معلم ان ادراك ... بالعقل ... المتناهية

بالفعل في الذهن على سبيل الاجتماع ... فلا يثبت المطلوب ... المحال ... بالفعل غير المتناهية ... وزوال الامور ... لا تقف عند حد ... محمد عبد الحليم ... ٤ قوله لان الاعداد ... غير متناهية

٤ قوله دفع ما يتراآى ... حاصل الايراد انه يلزم تحقق الادراكات الغير المتناهية بالفعل سواء كان العلم عبارة عن زوال الامر او عن حصوله لان الاعداد على تقدير كونها غير متناهية بالفعل لا يكون ادراكاتها الا غير متناهية كذلك لضرورة كون العلم على حسب المعلوم فتقرير الغير المتناهية الواقع في كلام

المصنف رح باللاتناهي اللاتقفي ليس على ما ينبغي ودفعه ظاهر ١٢ ار انصار رح

٤ قوله ... ان الادراكات ... في الذهن ... الامور ... موجودة ... مولوي محمد مبين رح

٥ قوله غير واقف اه يعني ان المراد من عدم تناهي الادراكات التي في قوتها اللاتناهي بمعنى ان اي مرتبة من الادراكات تحصل يمكن ان تحصل ازيد منها لا تقف

عند حد معين لا يمكن الزيادة عليه لا اللاتناهي الكمي بان يكون في قوتها ادراكات غير متناهية بالفعل بمعنى ان لا يصل عدده الى حد فان هذا غير ممكن في النفوس ١٢ مولانا بحر العلوم قدس سره

٥ قوله قد يمنع الخ قد اورد المحشي رح منعين تفصيليين احدهما على قوله اي ادراكاتها غير ... واقف ... عند حد ... ان الادراك ... الكشف ... الشيخ ... النفس ... عن البدن

عند الموت فقد وقف ... عند حد واجل مسمى ... الادراك ... محمد عبد الحليم

٤ قوله عند البعض ... ان هذا القول ... المحقق ... الكشف ... النفس ... في العلوم ... قوله تعالى ... لا انقطاع ... ولا نقول انقطاع العمل ... على عدم الترقي ... محض فضل الله ... مولوي اله داد ظله

فيلزم ان يكون فينا امور غير متناهية بحسب ما في قوتنا من ادراك الامور الغير المتناهية كالاشكال والاعداد المرتبة

اقول وايضا العلم بهذا لا يجامع العلم بذلك حدوثا لما اشتهر ان النفس في آن واحد لا تتوجه الى شيئين فلو كان الزائل عند العلم بهذا عين الزائل عند العلم بذلك يلزم اعادة المعدوم بعينه او اعدامه غير الاعدام الاول والا لاستوى حال العلم وما قبله **قوله** فيلزم ان يكون الخ حاصله ان الادراك لما كان زوال امر فذلك الامر الزائل يكون قبله موجودا ولما كان في قوتنا ادراك الامور الغير المتناهية اي ادراكا غير واقف عند حد فتلك الامور الغير المتناهية تكون موجودة بالفعل قبل جميع تلك الادراكات وقد يمنع تارة كون الادراك غير واقف عند حد لما تقرر عند بعض ائمة الكشف والشهود ان لا ترقي للنفس في النشأة الاخرة وتارة وجود الامور الغير المتناهية بالفعل لان اللازم هو تقدم كل امر زائل على الادراك الذي هو زوال ذلك الامر لا تقدم جميع تلك الامور على كل واحد من الادراكات حتى يتحقق وجود الامور الغير المتناهية بالفعل **قوله** كالاشكال والاعداد المرتبة الخ اعلم ان الاعداد سواء كانت من الامور الغير المتناهية المقصود منه جمع ما تميز اي مرتبة من الاعداد على تقدير كونها غير متناهية بالفعل يمكن ان يكون ادراكها غير متناه كذلك

٨١

بمعنى انها غير واقفة عند حد او من الامور الغير المتناهية بمعنى انها موجودة
بالفعل يكون ادراك النفس لها غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد التحقيق ان الاعداد
ان كانت من الامور الاعتبارية الانتزاعية فعدم تناهيها بالمعنى الاول وان كانت من
الامور العينية الموجودة فعدم تناهيها بالمعنى الثاني والحق هو الاول لان العدد
من الامور التي يتكرر نوعها

اما على الاول فظاهر واما على الثاني فعلى تقدير حدوث النفس ايضا ظاهر وعلى تقدير قدمها فكما
تقرر في موضعه من حوالة العقل الهيولاني فافهم ١٢ منه فيه تنبيه على عدم مطابقة المثال للممثل له ١٢ منه
لان العشرة مثلا لا يصدق على نفسها فيقال عشرة عشرة وكذا عشرة عشرة ١٢ منه ضابطة ذكرها صاحب
التلويحات هو ان كل ما يتكرر نوعه اي يكون اي فرد فرض منه موصوفا بذلك النوع فيكون مفهومه تارة تمام
حقيقته محمولا عليه بالمواطاة وتارة وصفا عارضا له محمولا عليه بالاشتقاق يلزم ان يكون امرا اعتباريا
لئلا يلزم التسلسل في الامور الموجودة كالقدم والحدوث والبقاء والموصوفية واللزوم
والتعيين والوحدة والامكان ونحو ذلك فان الامكان مثلا لو كان موجودا لكان ممكنا
ولننقل الكلام الى امكانه فيلزم التسلسل في الامور الموجودة ١٢ منه

الحواشي المتعلقة بالصفحة المستدسة ٤٣ بهندسة

قوله اما على الاول يعني اما على تقدير كون الاعداد من الامور الغير المتناهية يعني لا تقف عند حد فظاهر ان العلم آه يعني لا يقف عند حد لما تقرر ان العلم يكون على حسب المعلوم فاذا كانت المعلومات بمعنى لا تقف عند حد كانت العلوم ايضا كذلك ١٢ مولوي عبد الحليم مد ظله

قوله واما على الثاني يعني اما على تقدير الثاني [illegible]

[illegible]

قوله [illegible] والعقل الهيولاني [illegible]

[illegible] وان كان غير متناه الا [illegible]

[illegible] المثال المشتمل [illegible]

صـ ١٠ وهكذا في بواقي الكليات ولما بطل كون الكلي المتكثر بالنوع من الموجودات الخارجية لاستلزام

قوله فان [illegible] لو كان الكلي المتكثر بالنوع موجودا في الخارج

مولوي محمد [illegible]

كل واحد من العشرة عشرة ١٢ [illegible] يصدق عليها عشرة بخلاف [illegible] رجال ان كل عشرة من عشرات [illegible] عشرات لان معنى عشرة عشرات [illegible] عشرة رجال [illegible]

عليه العشرة تارة على تسعين حقيقة وتارة على تسعين [illegible]

هذا الفرد فردا ثانيا وهذا [illegible] اي امكان امكان [illegible] هو الفرد الاول [illegible]

[illegible] الامكان موجودا في الخارج

الحواشي
المتعلقة بالصفحة المرسلة
بهند ١٣٠٥ سنة

قوله واما من قال اه يعني قول من قال ان العدد مجردا عن المعدودات ليس له وجود الا في النفس لا في الخارج كالمعدودات حق لانه لم ينف مطلق الوجود عن العدد بل نفي وجوده في الخارج على سبيل الاستقلال بدون كونه في المعدودات وهو حق لان العدد لا يوجد في الخارج بدون المعدود مجردا عنه ١٢ مولوي مبين

قوله ونا امن ... بتنكره ١٢ مولوي الهداد مرظله
... بما عرفنا ودل بسنا جواب آخر لكن ليس على ظاهره بل هو مصروف عن الظاهر ... النفس والتخلص ان كلام السيد المحشي مجردا عن المعدودات لا وجود له الا في ... تكلا محض معتد به ضرورة ان العدد بنفسه مع قطع النظر عن المنشا اذ لا يوجد له ليس بموجود المنشا واما

ان العدد من ... تحقق في الاختراعيات المعتبرة المعدودة ... المعدودات المشتملة على ... الا في الموجودات ... ومن الاعيان ... الواحد ... قوله ان العدد ... عن ... الدخل فهو انه يعلم مما سلف قبيل هذا ان العدد امر اعتباري انتزاعي وشان الاعتباري الانتزاعي ان يوجد في الخارج بمنشا انتزاعه من غير استقلال فكيف وقع في مقولة البعض ان العدد لا وجود له الا في النفس فان هذا القول يدل على نفي مطلق الوجود في الخارج عن العدد كما نادى عليه كلمة الا الموضوعة للحصر اما التحرير

الدفع ان مقولة هذا البعض ليست مما يعتد به لان نفي مطلق الوجود الخارجي عن العدد ليس بصحيح اذ العدد موجود في الخارج بمنشا انتزاعه وان لم يكن موجودا مستقلا كما هو شان الانتزاعيات فتامل فان اختلج في قلبك ان مقولة ذلك البعض مصروفة عن الظاهر بان المراد بالوجود الذي وقع في كلام ذلك البعض ...

... بين القولين والقطع الوهم من البين كذا افادوا والذي ظهر لي في جواب هذا الاختلاج هو انه ليس مراد المحشي من عدم اعتداد كلامه عدم اعتداده مطلقا حتى يرد عليه بعدم الفرق بل مراده ان كلام ذلك البعض ليس بمعتد به ان اريد به ان العدد ليس له وجود في الخارج اصلا لا بنفسه ولا بمنشئه

... محضة فلا يصح حملها على المعدودات بالمواطاة واما اذا اعتبر في الوحدات الجزء الصوري فلم لا يجوز ان يكون الوحدات محمولة على المعدودات بالمواطاة وتوضيح الدفع ان الوحدات كالعلة المادية للعدد والهيئة الاجتماعية بمنزلة العلة الصورية له فالوحدات سواء اعتبر فيها الجزء الصوري اي الهيئة الوحدانية عروضا او دخولا او لا يعتبر غير محمولة على العدد مواطاة فلا يقال الوحدات عدد مجتمعة معروضة للهيئة كما يقال ...

وتلك الامور الحاصلة فينا مرتبة موجودة معاً لانه لما كان العدد الاكثر مثلاً مستلزماً للعدد الاقل فعدم الاقل مستلزم لعدم الاكثر فاذا كان عدم الواحد والاثنين او علة عدمهما امرين موجودين فينا بالفعل

لانه مركب من الآحاد ولست اقول مركب من الوحدات كما يتوهم من ظاهر عبارة بعضهم والعدد يحمل على المعدود بالمواطاة والوحدة تحمل عليه بالاشتقاق والواحد من حيث هو واحد ليس موجوداً في الخارج فكذا العدد المركب منه والكلام الواقع من الشيخ في الهيات الشفاء ليس على ظاهره حيث قال العدد له وجود في الاشياء ووجود في النفس وليس قول من قال ان العدد لا وجود له الا في النفس بشيء يعتد به واما من قال ان العدد لا وجود له مجرداً عن المعدودات التي في الاعيان الا في النفس فهو حق **قوله** وتلك الامور الخ اي اعدام تلك الامور وحينئذ ترتيبها من جهة الاعدام المتاخرة **قوله** لانه لما كان الخ لا يخفى عليك ان الترتيب كما يحصل بالتقدم والتاخر الذاتي كما بين العلل والمعلولات وبالتقدم والتاخر الوضعي كما بين الاجسام والمقادير كذا يحصل باللازمية والملزومية وانما لم يثبت الترتيب بالعلية والمعلولية بان الاقل جزء للاكثر فوجود الاقل علة لوجود الاكثر وعدم العلة علة لعدم المعلول

سواء اعتبر فيه الجزء الصوري اولا كما لا يخفى ١٢ منه يعني ان كلامه في الوجود النفس الامري لا الخارجي ١٢ منه كما يشهد به قوله فعدمات الاعداد ١٢ منه

فعدم الاقل علة لعدم الاكثر بوجهين الاول ان العدد لا يتركب من الاعداد التي تحته

كما تقرر في موضعه قال بعض المحققين هذا الحكم مع القول باشتمال العدد على الجزء الصوري

اي المحقق الدواني في الحاشية القديمة

ظاهر لا سترة فيه واما مع القول بنفي الجزء الصوري فيه فلان العدد حينئذ محض

الوحدات بلا انضمام امر آخر فدخول الوحدات في العدد هو بعينه دخول الاعداد فيه

قال ارسطو لا تحسبن ان ستة مثلا ثلثة ثلثة بل هي ستة مرة واحدة واستدلوا عليه

بان الستة مثلا ان تقومت بثلثة ثلثة دون اربعة واثنين وخمسة وواحد لزم

الترجيح بلا مرجح وان تقومت بالكل لزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له لان كل واحد كاف في تقومها

وكذا لزم تعدد الحقائق لشيء واحد وكل ذلك باطل بداهة

فيستغني به عما عداه ولا يخفى ان هذا البيان لا يجري في الثلثة فلا بد فيه من ضم مقدمة وجدانية

هذا النقض — هذا جواب عن النقض

وهو التوافق بين الاعداد في هذا الحكم ويمكن ايضا ان يستدل بان الاثنين والثلثة لهما حقيقة

على ان العدد لا يتركب من الاعداد التي تحته

محصلة وله لوازم مختصة فالاثنان مركب من الوحدتين والثلثة ان كان مركبا من العدد يكون

مركبا من العدد الذي هو الاثنان ومن الوحدة وحينئذ لا يكون لها حقيقة محصلة ويكون

مثل المركب من المقولتين فيلزم ان يكون هو ايضا مركبا من الوحدات ثم الوجدان السليم يحكم بعدم

اي الثلثة

الفرق بين عدد وعدد في هذا الحكم فثبت ان كل عدد مركب من الوحدات دون الاعداد التي تحته ومنه

اي عدم التركب من الاعداد التي تحتها

الحواشي المتعلقة بالصفحة المندرجة ٣٦ بهندسة

قوله واستدلوا عليه الخ ما حاصله ان العدد لو كان مركبا مما تحته من الاعداد لكانت الستة مثلا مركبة مما تحتها وهي ثلثة وثلثة واربعة واثنان وخمسة وواحد فلو تركب مثلا من ثلثة وثلثة دون غيرها لزم الترجيح بلا مرجح لان الستة مثلا كما يحصل من ثلثة وثلثة كذلك يحصل من اثنين واربعة وواحد وخمسة فالترجيح بالقول بتركبه من ثلثة وثلثة دون غيرها

قوله لا يخفى الخ نقض على الدليل توضيحه ان الدليل الذي ذكر لعدم تركب العدد من الاعداد التي تحته لا يثبت المدعى في كل عدد فان بيان لزوم الترجيح بلا مرجح على تقدير ان يكون العدد مركبا مما تحته من الاعداد لا يجري في الثلثة فان الثلثة ليست تحتها اعداد كثيرة حتى يقال ان الثلثة لو تركبت من البعض دون البعض يلزم الترجيح بلا مرجح ولو تركبت من كل واحد منها لزم الاستغناء عن الذاتي بل تحت الثلثة ليس الا الاثنان والواحد فيجوز ان يكون الثلثة مركبة منهما ولا ضير فيه وفيه انا نجري الدليل في الثلثة ايضا بان نقول ان تركب الثلثة من الاثنين والواحد

قوله ويكون مثل الركب الا مقومات الى مثل الركب من المقولتين ولم يقل جزء الركب من المقولتين لان الوحدة ليست من مقولة ولا يصدق عليها المقولة كما صرح الشيخ

قوله مولوي عبد الله

المطلق ولا يذهب عليك ان الوجدان ليس بكاف للمانع الطالب للبرهان ١٢

١٢ داخلة في الحقيقة العددية بل تكون عارضة للوحدات فافترق القول بعدم اشتمال العدد على الجزء الصوري واشتماله عليه وليس العدد عبارة عن الوجهين الاخيرين يلزم من دخول الوحدات فيه دخول الاعداد فافهم ١٢ ملخص الحواشي

مولوی محمد یسین

قوله الهيئة الاجتماعية

الحواشی المتعلقة بالصفحة المستترة ٢٩

الثالث في واحد بالنسبة الى مجموع المجموعين ولا ريب في ان كل مجموع وقد فرض ان دخول الوحدات من حيث هي هي يستلزم الدخول الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة فيدخل في الثلاثة مجموعات ثلث اخرى حاصلة من هذه المجموعات الثلاث الثنائية احدها مجموعة حصلت بانضمام المجموعة الاولى مع المجموعة الثانية مع عروض الهيئة الاجتماعية وثانيتها مجموعة حصلت بانضمام المجموعة الثانية مع المجموعة الثالثة مع عروض الهيئة الوحدانية وثالثها مجموعة حصلت بانضمام المجموعة الاولى مع المجموعة الثالثة مع عروض الهيئة الوحدانية فكل واحد من هذه المجموعات الثلاث الاخرى باعتبار حاصل من مجموعتين مجموعتين بالزيادة

لما كان دخول الوحدات من حيث هي هي في العدد يستلزم الدخول مع عروض الهيئة الاجتماعية من حيث انها معروضة للهيئة الوحدات من حيث انها معروضة ثلث مجموعات ثلث اخرى مع فيدخل في الثلاثة مجموعات الوحدات الثلث حاصلة من هذه الوحدات الثلاث باعتبار الهيئة الاجتماعية احدها مجموعة بانضمام الوحدة الاولى مع الوحدة الثانية مع الوحدة الثالثة وعروض الهيئة الوحدانية وثانيتها مجموعة حاصلة بانضمام الوحدة الاولى مع الوحدة الثالثة وعروض الهيئة الوحدانية فكل مجموعة من هذه المجموعات الثلاث ثنائية حاصلة من وحدتين وحدتين بالزيادة امر آخر سوى الوحدات فلا يلاحظ من هذه المجموعات

مولانا محمد ولی الله

قوله ويلزم تقدم الجزء الثاني على تقدير استلزام دخول الوحدات من حيث هي هي في العدد لدخولها في العدد من حيث انها معروضة للهيئة الوحدانية لتقرره انه لو كانت الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة ... بل العدد كالثلاثة ... اما وجه الملازمة فلانه ... التطبيق والتضايف وغيرهما ... نقول ان الثلاث تركيبه من ثلث وحدات ثلث ثنائية للثلاثة ثلث اجزاء احادية

كذا في بعض الحواشي على شرح التجريد

قوله وكيف يرجح الاستدلال فان قلت عدم استلزام دخول الوحدات من حيث هي في العدد دخولها فيها باعتبار عروض الهيئة ايضا فانه لو كان الدخول بالوجه الاول يستلزم الدخول بالوجه الثاني في العدد مرتين مرة بنفسها كما هو المفروض مرة في ضمن المجموع وذلك باطل لان دخولها لا يخلو اما ان يكون بوجود واحد او بوجودين على الاول يلزم تقدم الوحدة على العدد ... وعلى الثاني يلزم استناد الشيء الى ... الوجود

قوله فان قلت الوحدات الثلاث والرابع ... ان الوحدات في الهيئة الثلاثة ... الان تلك الوحدات تصلح لعروض الهيئة الوحدانية لكون كل وحدة فيها مع وحدة اخرى وفي الرابع لما اعتبر كل وحدة وحدة من الوحدات على حدة ان تعتبر وحدة منقطعة عن وحدة اخرى ... ليصلح لعروض الهيئة الاجتماعية ... فلا يصلح لعروض الهيئة التركيبية

قوله ان العدد ... على تقدير عدم اشتمال على الجزء الصوري عبارة عن الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة الوحدانية فالفرق بين

هذا القول الاول من غير اشتماله على الجزء الصوري

بتوضيح الدفع

اقول وبالله التوفيق العدد على تقدير عدم اشتماله على الجزء الصوري هي الوحدات

هذا رد بالمنع على ما قال المحقق الدواني من ان العدد لما لم يشتمل على الجزء الصوري فيكون العدد ح عبارة عن محض الوحدات ١٢

من حيث انها معروضة للهيئة الاجتماعية لا الوحدات المحضة ضرورة ان العدد

حيثية تقييدية معتبرة في العنوان فقط دون المعنون ١٢ — بحيث لا يعتبر معها الهيئة اصلا ١٢

حقيقة محصلة وشيء مركب والوحدات بدون تلك الحيثية ليست كذلك

ودخولها في العدد مطلقا لا يستلزم دخولها فيه من تلك الحيثية كما تشهد به

فضلا عن العينية حتى يثبت المقدمة الممنوعة

الفطرة السليمة والقريحة المستقيمة كيف وحينئذ يلزم دخول الوحدة في

فيستلزم دخولها فيه مطلقا والحال انه ح الخ ١٢

العدد مرتين مرة على الانفراد ومرة في ضمن المجموع ويلزم تركب العدد كالثلثة

اي بلا ملاحظة الحيثية ١٢ — الملحوظ مع الحيثية

مثلا من الاجزاء الغير المتناهية اذ حينئذ يكون المجموعات الثلثة الحاصلة من

الثنائية ١٢

الوحدات الثلثة جزءا وكذا المجموعات الثلثة الاخر الحاصلة من تلك المجموعات الثلثة

يعني مجموع الاول والثاني ومجموع الاول والثالث والثاني والثالث ١٢

التفصيل ان ههنا امورا الاول الوحدات من حيث انها مشتملة على الهيئة الصورية بان تكون تلك الهيئة جزءا لها والثاني الوحدات من حيث انها معروضة لتلك الهيئة من غير ان تكون تلك الهيئة

اي المعروضية هذه الحيثية تقييدية معتبرة في العنوان دون المعنون ١٢

داخلة فيها والثالث الوحدات المحضة بان لا يكون تلك الهيئة داخلة فيها او عارضة لها

اي في الحقيقة العددية ١٢

والرابع كل وحدة وحدة والعدد على تقدير اشتماله على الجزء الصوري وحدات بالوجه الاول وعلى تقدير عدم اشتماله عليه وحدات بالوجه الثاني ١٢ منه اي حين الاستلزام ١٢ منه

وهذا امع انا نتصور الثلثة مثلا مع الغفلة عن مجموع الوحدتين بل نقول على تقدير
كون العدد محض الوحدات ايضا لا يلزم تركبه من الاعداد لان دخول الوحدات في الستة مثلا
يرجع الى دخول كل واحدة واحدة فيها كما يلوح بالتامل الصادق والفرق بين كل واحدة واحدة
وبين الوحدات بدون الهيئة الوحدانية مما لا يخفى على احد ثم بما حققنا يظهر لك ان ما قال
هذا المحقق في بيان الامور الغير المتناهية مطلقا مرتبة بان مجموع الامور الغير المتناهية
متوقف على هذا المجموع بلا واحد وهذا المجموع يتوقف عليه اذا سقطت منه واحد
اخر وهكذا الا يتم سواء كان العدد مشتملا على الجزء الصوري او غير مشتمل عليه

والقول بجزئية مجموع دون مجموع او مجموعات دون مجموعات ترجيح بلا مرجح ۱۲ منه لا يخفى على المتامل ان الحكم
الواحد لا يتعلق بالاشياء الكثيرة من حيث انها كثيرة الا ترى ان دخول الرجال الكثيرة في الدار مثلا ليس دخول
واحد بل لكل واحد من الرجال دخول على حدة ۱۲ منه وذلك لان المجموع الثاني ليس موقوفا عليه للمجموع الاول او جزءا له
الا بواسطة جزئية العدد العارض للمجموع الثاني للعدد العارض للمجموع الاول لما تقرر في موضعه ان الكلية والجزئية
من الاعراض الاولية للكم ولم يثبت كون العدد جزءا للعدد لان حقيقته الوحدات اعتبر معها هيئة صورية
اما بعرضها لها او بدخولها فيها على اختلاف القولين وليس حقيقته محض الوحدات ۱۲ منه

الحواشي
المتعلقة بالصفحة للهندسة
بهندسة ٥

قوله ... كما للنسب ... الوحدات واحدة ... الكل من الآخر والعدد ... واحدة فلا يلزم ... من دخول الاعداد ... قوله اعلى ... ذات الجزء ...

فاصلة ان ... الثاني اي الاخر ... المجموع الاول ... العدد ...

الكل يتوقف على المجموع الزائد منه بواحد وهذا المجموع الذي نقص المجموع الذي نقص منه المجموع الناقص فثبت الترتيب في جميع الصور وهكذا بحسب المجموعات ... بدون الترتيب وهو المطلوب ...

قوله لا يتم ... لما كان مبنيا على دخول ...

قوله فان قيل ...

المجموعات سواء كانت حقيقية او اعتبارية لان المجموعات الثلاثة الحاصلة من الوحدات الثلث بالنسبة الى المجموعات الثلاثة الاخر الحاصلة من تلك المجموعات بمنزلة الوحدات الثلث ...

قوله وليس بجوهر محض ... فان قلت ان ما قال المحشي في حاشية الحاشية يناقض ما قال في اصل الحاشية ... جزء العدد ... عبارة عن الوحدات والهيئة ...

من الاعراض التي تلحق الكم اولا وبالذات فلا يكون احد المجموعين جزءا للآخر ...

جزء الكون العدد جزءا ... محض الوحدات ... للعدد ... من كون الوحدات ... الواقع في العدد ...

الحواشي المتعلقة بالصفحة الـ ٥٢ من سلّم بهندسة

قوله علية [illegible] التحقيق
ان هذا الكلام مناقض لما سبق
من ذلك [illegible] العلامة [illegible]
[illegible]
عدم المعلول [illegible]
[illegible] الى الاحتياج
[illegible]
فهذا [illegible]
[illegible] بان [illegible]

قوله [illegible]
دفع سوال [illegible] السوال ان عدم
[illegible]
المعلول [illegible]
العلة [illegible] بالذات
ان عدم المعلول [illegible]
الا على عدم العلة التامة [illegible]
ان عدم الاجزاء [illegible]
من المعلول [illegible]

قوله [illegible]
وجود المانع [illegible]
[illegible]
فاذا وجد ذلك [illegible]
انعدام المعلول [illegible]
[illegible]
عدم المعلول [illegible]
بالذات كيف [illegible]
بل يكون المانع [illegible]
المعلول [illegible]
عدم المعلول [illegible]
على وجود المانع [illegible]

نعم لو قال بان المجموع الاول مستلزم للمجموع الثاني وذلك المجموع للمجموع الثالث

وهكذا لكان صحيحا لانه اذا تحقق مجموع احاد العشرة مثلا يتحقق كل واحد واحد

من احاد مجموع الخمسة واذا تحقق كل واحد واحد منها تحقق مجموعها بالضرورة

هذا اول الوجه الثاني ان علة عدم المعلول ليست عدم العلة المعينة بل عدم علة ما

واما عدم العلة المعينة فهو مستلزم لعدم المعلول قال بعض الافاضل عدم المعلول

ليس يتوقف بالذات الا على عدم العلة التامة فشيء بعينه لا يترتب وجوده وعدمه الا على شيء بعينه واما

عدم احد الاجزاء بعينه ولا بعينه فعلى خلاف ما تصوره الجماهير من مقارنات الموقوف عليه

ولو لزمه لا من الذات خلا فعدم الشرط ليس مما يتوقف عليه عدم المشروط بل هو مقارن

لعدم العلة التامة الذي هو العلة للعدم وكذلك وجود المانع ليس يتوقف عليه عدم

المعلول بل ربما ينتفي المعلول مع انتفاء المانع لعدم تحقق العلة التامة

وبهذا يتم استلزام العدد الاكثر للعدد الاقل كما قال المصنف رحمه الله ١٢ منه ولا يلزم عند انعدام العلل توارد العلل

المستقلة على معلول واحد ١٢ منه هو مير باقر المشهور بباقر الداماد ١٢ منه وما قال ان شيئا بعينه لا يترتب وجودا وعدما الا على

شيء بعينه ففي الوجود مسلم واما في العدم فلا اذ التحقيق ان العدم لا يحتاج الى التاثير بل يكفي فيه سلب التاثير في الوجود ١٢ منه

اقول العلة التامة الموقوف عليها المعلول هو مجموع العلل الناقصة بمعنى احادها

هذا رد على ما ذهب اليه السيد الباقر من ان العلة التامة لعدم المعلول عدم العلة التامة دون عدم علة ما ١٢

لا بمعنى المركب منها المتغاير لها والا لزم ان يكون العلة التامة جزءا لنفسها

المجموع ١٢ — اي ان لم يكن كذلك بل يكون عبارة عن المركب من الاجزاء المغاير لها ١٢

لانها جملة ما يتوقف عليه فلو كانت هي ايضا من جملة ما يتوقف عليه لزم

اي العلة التامة ١٢

ان يكون هي جزء تلك الجملة التي هي نفسها ولهذا قال بعضهم المعلول يتوقف

اي العلة التامة ١٢ — اي نفس العلة التامة ١٢

على العلة التامة بتوقفات كثيرة ويصدق العلة التامة عليها بوصف الكثرة فعدم

اي على احاد العلل الناقصة ١٢ — اي توقفاته على اجزائها ١٢

العلة التامة ليس الا عدمات احاد العلل الناقصة كما ان وجودها ليس الا وجودات

كثيرة ١٢ — اي الكثيرة ١٢ — اي العلة التامة ١٢

تلك العلل فلو كانت علة عدم المعلول عدم العلة التامة دون عدم واحد منها يلزم ان

كما ذهب اليه بعض الافاضل ١٢ — اي من احادها ١٢

لا يعدم المعلول الا عند عدماتها وظاهر ان الامر ليس كذلك اذ كثيرا ما يعدم المعلول عند عدم

في الواقع ١٢ — اي عدمات جميع احادها ١٢

واحد من العلل الناقصة قوله فعدمات الاعداد الخ لقائل ان يقول تلك العدمات امور

انتزاعية ينتزعها العقل من الاعداد المعدومة ومعنى استلزام عدم الاقل لعدم الاكثر

بالذات او بالعرض ١٢ — اي المعدومات ١٢

استلزام صحة انتزاع العدم من الاقل لصحة انتزاع العدم من الاكثر فلا تكون تلك العدمات

هذا من تتمة الاعتراض ١٢ — مطلقا ١٢

موجودة غير متناهية بالفعل فان قلت المقصود اجراء برهان التطبيق في تلك العدمات

بل متناهية ١٢ — هذا جواب لقوله لقائل الخ ١٢

وكونها امورا انتزاعية لا يمنع ذلك لان الاجزاء المقدارية في الجسم المتصل الغير المتناهي

الاجزاء ١٢

٥٢ قوله ولهذا قال الخ

الحواشي
المتعلقة بالصفحة المستقلة
بهذه النشأة

[illegible]

تقريره ان تلك العدمات ليست من الموجودات الخارجية ولا من الذهنية بالذات بل هي موجودة بوجود منشئها الذي ينتزع عنها العقل عند ملاحظتها اي الاعداد والمعدود فتصح صيرورتها مع عدم الاقل لعدم الاكثر بمعنى استلزامه ولا يمكن انتزاع العدم الاكثر بمعنى انه اذا صح انتزاع العدم من الاقل فهو مستلزم لصحة امكان انتزاع العدم من الاكثر الا ان العدمات موجودة فيها بالفعل والعدمات انتزاعية امور غير متناهية بالقوة لا اشتمال الامور الغير المتناهية كما قال المصنف فيما بالفعل

قوله لقائل ان يقول ان تلك العدمات التي كلام المحشي على ان عدمها متحققة الامور الغير المتناهية بتحقيق عدم الاكثر فاذا كان لعدم الاقل مع عدم الاكثر العدم واحد من العلل

انه يعلم ان ابطال التطبيق والمجموعات وغيرها والتضايف والتضايعات امور انتزاعية ان العدمات والاعداد والمعدود بل العقل ينتزع الوجود لما يجري فيه الانتزاع الا ان التسلسل بين الوجود والعدم الانتزاع الموجود والاعداد تحقق في الوجود والا لما استحال العدم والانتزاع غير المتناهية دفعة بالفعل فلا فائدة في اجراء البرهان فلا يلزم كون تلك العدمات مرتبة موجودة غير متناهية بالفعل كما زعم المصنف حتى يجري فيها التطبيق وغيره ۱۲ ظهور العدم

قوله لقائل ان يقول الى هذا الايراد انما يرد لو كان مقصود المصنف اثبات الترتيب

بين الاعدام وليرد البرهان التطبيق فيها كما فهم الشارح واما لو كان غرضه انه لو كان العلم ازلية فيجب فيها تحقق امور غير متناهية بحسب ما في قوتها من الادراكات الغير المتناهية وتلك الامور مرتبة وجودا وعدما لان وجود الاكثر ملزوم لوجود الاقل وعدم الاقل ملزوم لعدم الاكثر وكذا فيهما بحسب الوجود واما بحسب العدم فعدم الاقل مع عدم الاكثر

قوله وان العدمات بحسب تعدد الغير ... لما كانت من الاعدام الاقل عدم الاكثر فلا يكون بين عدم الاقل والاكثر الا تلازم

خلاصة حاشية الاستاذ العلامة المتصل للعهد اشارة الى الجسم المتصل الغير المتناهي ۱۲

[illegible]

على الاخرى بان يجعل الاول من الجملة الاولى بازاء الاول من الجملة الثانية والثاني منها بازاء الثاني منها والثالث بازاء الثالث وهكذا الى غير النهاية فان تطابقتا الى ما لا يتناهى بان يكون بازاء كل واحد من الجملة الاولى واحد من الثانية فلزم تساوي الناقص مع الزائد وبطلان هذا لا يخفى على ذوي البصائر وان لم يتطابقتا بان وجد في الجملة الاولى ما لا يوجد

[illegible]

قوله فان قلت ... حاصله ان الاقصر ... ببطلان التطبيق في الغير المتناهي ...

وكون العدمات امورا انتزاعية لا ينافي جريانه فيها لان الاجزاء المقدارية اي التي يحصل بها تقدر الجسم كالنصف والثلث والربع والخمس وغير ذلك غير متناهية واحترز بها عن الاجزاء التي يتقوم بها حقيقة الجسم لانها متناهية لا تزيد على الاربعة وهي الهيولى والصورة بانواعها الثلاثة اي الجنسية والنوعية والشخصية فالاجزاء المقدارية في الجسم المتصل الغير المتناهي

[illegible]

قوله المعلومي ... بالمتصل ... [illegible]

بعد قوله الجسم المتصل ... [illegible]

الحواشي المتعلقة بالصفحة المستقلة بهندسة ٥٧

قوله فان قلت لما راه هنا استشهادا على عدم تعدد حقائق الاجزاء بان وحدة الاتصال بينها ابى عنه مع قطع النظر عن وحدة الوجود لان الاجزاء لو كانت موجودة متعددة لم تكن بينها وحدة بالاتصال كما ان الماء والخمر جسمان مختلفان لا يصح ان يكون المركب منهما متصلا واحدا حقيقة كيف والموضوع للمتصل بالحقيقة ...

يعني تخصيص ... وصف الجزئية بالجزء التحليلي كما يفهم من قول الفاضل ان ... الجزء التحليلي ... وصف الجزئية يوصف كل جزء ... تحليليا ...

قوله فاحسن اعمال الروية الروية بفتح الراء وكسر الواو التفكر في القاموس ... في الامر ... والاسم الروية ... الروية في الامر التفكر ... في عمل التفكر ...

قوله ... وجود واحد ... الاجزاء متعددة ... حقيقة ... متعددة فكيف يصح القول بان ...

[illegible]

يجري فيها برهان التطبيق مع انها اجزاء وهمية غير موجودة في الخارج لامتناع

تركب الجسم المتناهي المقدار من الاجزاء الغير المتناهية بالفعل

اي بوجود مغاير عن وجود الكل وتفصيله ان الاجزاء التحليلية اما معدومة منتزعة او موجودة متعددة واما موجودة واحدة والاول باطل لان تلك الاجزاء مما تقع موضوعات للقضايا الخارجية كما اذا اسخن بعض المتصل وتبرد بعض اخر في الخارج فيقال هذا البعض حار وذلك بارد وثبوت شيء لشيء في ظرف مستلزم لثبوت المثبت له في ذلك الظرف وكذا الثاني لان الجسم يقبل الانقسامات الغير المتناهية بالفعل فلو كانت تلك الاجزاء متعددة يلزم تركبه من اجزاء غير متناهية بالفعل فثبت انها موجودة بوجود واحد هو وجود الكل فليس في الخارج الا شيء واحد من غير ان يكون فيه تعدد وتكثر ثم العقل بمعونة الوهم ينتزع عنه اجزاء ويفرض شيئا دون شيء فبطل ما توهم انها حقائق متعددة موجودة بوجود كالمكيف والوجود هو نفس الموجودية المنتزعة وليس له فرد سوى الحصة المعينة بالوصف او الاضافة قال بهمنيار في التحصيل الماء والخمر لا يصح ان يكون بينهما وحدة بالاتصال حقيقة فان الموضوع المتصل بالحقيقة جسم متصل البسيط متفق بالطبع وكذا ما قيل ان ذات الجزء التحليلي متقدم على الكل في الوجود الخارجي بمعنى ان العقل اذا قاس الكل والجزء الى الوجود يحكم بتقدم ذات الجزء عليه ووصف الجزئية متاخر عنه اذ تحقق ان الكل والجزء في الخارج امر واحد معا ان تاخر وصف الجزئية متحقق في كل جزء واحسن اعمال الروية وكن على سلامة القريحة ١٢ منه

فتبين بطلان هذا في الحكمة فتبين بهذا ان العلم تحصيل لا ازالة ولان كون العلم تحصيلا لا ازالة من الامور التي نجدها بانفسنا ولا نحتاج فيها الى بيان والامر الحاصل عند العلم باحد المعلومين غير الحاصل عند العلم بالمعلوم الاخر

قولت الاجزاء المتقدرية انما يجري فيها برهان التطبيق لان منشأ انتزاعها موجود في الخارج واما تلك العدمات فمنشأ انتزاعها الذهن لذلك ثم لا يخفى عليك ان هذا البيان يجري في اعدام المعدودات ايضا اذ كما ان الاكثر بالذات مستلزم للاقل بالذات فكذا الاكثر بالعرض مستلزم للاقل بالعرض وكما ان عدم الاقل بالذات مستلزم لعدم الاكثر بالذات كذا عدم الاقل بالعرض مستلزم لعدم الاكثر بالعرض فلا بد ان الامر الزائل لا ينحصر في العدد فيجوز ان يكون الادراك زوال امر اخر غير العدد قوله فتبين بهذا الخ وايضا تبين ان العلم متصف بالمطابقة واللامطابقة والازالة لا يتصف بهما فتأمل قوله ولان كون العلم تحصيلا الخ والاستدلال عليه لا ينافي كونه من الوجدانيات اذ النظري هو ما يتوقف على النظر لا ما يحصل بالنظر

توجيهه ان العلم على تقدير كونه زوالا لامر ليس نفس الازالة والزوال بل هو نفس الزائل كما انه اذا كان بحصول صورة ليس نفس التحصيل او الحصول بل هو نفس الحاصل فكما ان الحاصل من حيث انه حاصل متصف بالمطابقة مع قطع النظر عن كونه حاصلا فكذا الزائل من حيث انه زائل متصف بالمطابقة مع قطع النظر عن كونه زائلا او امنه والتوقف على النظر غير الحصول به سواء كان التوقف بمعنى الترتب او بمعنى اولا لا امتنع كل ما يحصل بشيء لا يلزم ان يكون مترتبا عليه ومتفرعا به

الحواشي المتعلقة بالصفحة ٥٥

[illegible]

لا انعدام جميع اجزائه ولا ريب في انه ينعدم مجموع المعدود المذكور من حيث هو مجموع بانعدام واحد منها ١٢

قوله ملخص الجواب ايتان دليل آخر على ان العلم بالاشياء الغائبة بحصول الصورة لا بزوال امر وتجريده كما تبين كون العلم بحصول صورة الاعدام بالدليل المذكور في المتن كذلك تبين

قوله [illegible] البحث [illegible] القاضي ان الشيئين بالتفصيل علم الحقيقة [illegible] العلم ان المنكشف [illegible] فيما ان طبيعة العلم يتصف بالمطابقة [illegible] واللامطابقة [illegible] في العلم الحصولي فالمطابقة [illegible]

الى يوم القيامة فاختار الشق الاول ونقول ان طبيعة العلم بالاشياء الغائبة عنا تقتضي الانكشاف بهما لان طبيعة العلم مطلقا حتى يرد عليه المنع المذكور ١٢ مولوي

قوله فتامل وجه التامل ان المطابقة بين العلم والمعلوم انما يكون بحسب الكشف فهي حاصلة على هذا التقدير من الزوال الثابت [illegible]

قوله [illegible] الاعتبار [illegible] السؤال [illegible]

[illegible]

متصف بالمطابقة واللامطابقة مع قطع النظر عن معنى التحصيل والحصول فكذلك الامر الزائل من حيث هو زائل متصف بالمطابقة واللامطابقة مع قطع النظر عن معنى الازالة او الزوال فالتحصيل والحصول والازالة والزوال متساوية في عدم الاتصاف بهما والحاصل والزائل متساويان في الاتصاف بهما فكيف يستدل على كون العلم بالحصول دون الزوال بالاتصاف

[illegible]

الاحتمال الاول ان [illegible] حاصل [illegible] ان يكون البسيط [illegible] ان يكون للمساحة [illegible]

[illegible]

الحواشي المتعلقة بالصفحة المشتملة على هندسة ٦١

قوله واعترض عليه ١٢ اعترض على ما حصل من قوله وقد دريت الخ وتوضيحه انه لا يلزم من عدم كون المعلوم موجودا في الخارج ان يوجد المعلوم في الذهن السافل حتى يبطل مذهب المتكلمين بل يجوز ان يكون المعلوم الذي ليس بموجود في الخارج في بعض المدارك العالية كالعقول والنفوس المجردة الفلكية فيكون وجود المعلوم فيها

على تقدير كون العلم عين الحاصل ايضا

اي من الحاصل الواحد الذي [illegible] الخ وبالجملة هذا البيان ضروري على كل تقدير سواء كان العلم عبارة عن نفس الحاصل او عن نفس الحصول فقد دريت [illegible] ولا تظنن مثل هذا الظن ١٢ حل مظهر

قوله اشارة الى الخ اي الاتصاف بالمطابقة واللامطابقة لا يحصر في الصورة الحاصلة بل يوجد

قوله او نقول ان العلم الخ بالصورة المساوية للمعلوم او العلم ان الاتصاف بالمطابقة ونقيضه الخ المطابقة في محل النزاع بحسب الخ وشهادة الوجدان والاديبا المطابقة بحسب الصورة الخ المعلوم بحيث الانكشاف المعلوم الكشف الخ بل يكون ذلك الخ بحسب الذات حتى يجوز بالحقيقة ويكون النسبة تامة الى المعلوم بان ينكشف بدون غيره الخ

شرح قاضي ايضا على الخ

قوله لكن للقائل ان يقول الخ توضيحه ان صحة التفريع واستقامته بانضمام المقدمة الضرورية لكن وجد فيضل عظيم هو انه اي

حين كفى اتصاف العلم بالمطابقة مع المعلوم واللامطابقة مع غير المعلوم في كونه صورة حاصلة فلا حاجة الى ما ذكره المصنف من الدلائل في اثبات كون العلم تحصيلا ونفي كونه الاضافة بل يكفي له ان يقول من اول الامر ان العلم الذي هو عبارة عن الصورة الحاصلة يتصف بالمطابقة واللامطابقة وغير الصورة [illegible] لا يتصف بهما الخ

قوله او نقول الخ عن السؤال المذكور بانه لا يكون العلمان اتحاد [illegible] العلم [illegible] موجودة في الخارج فلو كان علمنا عبارة عن النسبتين العالم والمعلوم فلا بد لنا العلم من وجودهما لان النسبة لا توجد بدون المنتسبين والعالم موجود موجودة في الخارج وهذه الاشياء ليست موجودة في الذهن فلا بد من كونها موجودة في الخارج ليتحقق العلم بها والمتكلمون القائلون

مولوي محمد حسن بن [illegible] ١٢ علي [illegible]

قوله ان لا يكون العلم الا بالاشياء الموجودة في الخارج مع انه ليس كذلك لبطلان احتمال كون العلم [illegible] ١٢

فقى الاعراض على الخارج مع ان [illegible] يلزم على تقدير

عني الا من الزائل ايضا فلا يظهر به بطلانه فلا بد من ذكر تلك المقدمات لابطال كونه امرا زائلا ولا يكفي الاتصاف لابطاله ١٢ مولوي مبين رحمه الله

لماسبق فيلزم ان يكون لكل معلوم امر في العقل يطابقه وهو العلم به دون العلم بماعداه

قوله لماسبق اي لانه لو كان العلم باحدهما عين العلم بالاخر وذلك لان الحاصل الواحد ليس له
الاحصول واحد وجه اخر لو كان الحاصل عند العلم بهذا عين الحاصل عند العلم بذلك يلزم
تحصيل الحاصل غير التحصيل الاول انما اشتهر ان النفس في ان واحد لاتتوجه الى شيئين قوله
فيلزم ان يكون اه فان قلت يجوز ان يكون ذلك الامر العقلي مما لايجري فيه المطابقة واللامطابقة
كالاضافة بين العالم والمعلوم على ما هو مذهب جمهور المتكلمين قلت العلم يتصف بالمطابقة
واللامطابقة كما يشهد به الضرورة فيلزم ان يكون لكل معلوم امر مطابق له هذا لكن لقائل
ان يقول فح لاحاجة الى ما ذكره من المقدمات بل يكفي ان يقال العلم متصف بالمطابقة
واللامطابقة وغير الصورة الحاصلة لايتصف بهما فتدبر وقد يقال العلم ليس نسبة بين العالم
والمعلوم لان تحقق النسبة فرع تحقق المنتسبين ونحن ندرك ما ليس موجودا في الخارج فلابد له من وجود
اذ ليس له وجود في الخارج فهو في الذهن واعترض عليه بانه يجوز ان يتحقق ذلك في بعض المدارك العالية

هذا البيان على تقدير ان يكون العلم عين الحاصل ايضا ضروري اذ لايمكن ان يتوهم على هذا التقدير ان العلم بهذا هو
الحاصل بحصول والعلم بذلك هو هذا الحاصل بحصول اخر ١٢ منه اشارة الى انه يمكن ان يقال العلم على تقدير ان يكون بزوال
ايضا يتصف بهما كما مر بيانه في حاشية الحاشية فلما كان المتصف بهما منحصرا في الامر الحاصل والزائد ذكر المصنف تلك المقدمات في نفي كونه امرا

وانت خبير بان الاشياء المدركة لنا الخارجة عن اذهاننا لو عدمت في الخارج لا تتغير علمنا

رد على الاعتراض السابق ١٢

بها كما يحكم به البداهة فذلك النحو من التحقق ليس كافيا و بهذا ثبت ما ذهب اليه المحققون

اي بالاشياء ١٢ — في الاذهان العالية ١٢ — اي بما ثبت سابقا من انه لا بد في العلم من

ان المعلوم بالذات هو الصورة العلمية فتامل

وبيانه ان العلم صفة ذات اضافة فلا بد من ان يتحقق المعلوم عند تحققه ونحن نعلم بالضرورة ان علمنا

اي صفة قائمة بالنفس مبدأ الانكشاف المعلوم ١٢

بالاشياء الغائبة عنا لا يزول بزوال تلك الاشياء في الخارج فالمعلوم بالذات هي الصورة الموجودة في الذهن

اي الاشياء الغائبة عن المدرك الموجودة في الخارج الحاضرة عند الحواس ١٢

لا ما هو موجود في الخارج لكن ينبغي ان يعلم انها معلومة بالذات من حيث هي هي لا من حيث انها متلبسة

اي الصورة ١٢

بالعوارض الذهنية والا لاحتاج الى اثبات الوجود الذهني بلا تصور انكاره وبهذا ظهر ان ما سبق الى بعض

اي وان لم يكن المعلوم بالذات هي الصورة من حيث هي ١٢

الاذهان من ان العلم الحصولي علم بالذات لكون معلومه اي الصورة الذهنية معلوما بالذات والعلم الحصولي

علم بالعرض لكون معلومه اي الشيء الخارجي معلوما بالعرض ليس بشيء ونشأ عن اهمال هذه الدقيقة واشتباه

خبر ان ١٢

احد العلمين المتغايرين بالاخر لان ههنا علمين الاول علم متعلق بالماهية من حيث هي هي مع

قطع النظر عن العوارض الذهنية والخارجية وهي معلومة بالذات والماهية من حيث انها معروضة بالعوارض الخارجية

معلومة بالعرض هذا العلم حصولي لانه ليس الا بحصول صورة شيء في العقل والثاني علم متعلق بالعلم الاول الذي هو القائم

بنا ومبدأ الانكشاف فينا وذلك العلم علم حضوري لانه صفة النفس وعلم النفس بذاتها وصفاتها علم حضوري كما تقرر في موضعه

٦٢

الحواشي المتعلقة بالصفحة ٦٢ بهندسة

بالاعتبار الاول بل يكون المعلوم بالذات هي الصورة الصورة المكتنفة بالعوارض الذهنية ولا ريب في ان الصورة المكتنفة بالعوارض الذهنية لا توجد الا في الذهن فح لا يحتاج الى اثبات الوجود الذهني بل لا يتصور انكار الوجود الذهني كما لا يتصور انكار الوجود الخارجي باطل فان الجم الغفير من المتكلمين [illegible] ١٢

قوله والا لاحتاج الى مرجع [illegible] ان الصورة [illegible] الخارجي ١٢

بعد التجرد عن العوارض الخارجية حصلت في الذهن واكتنفت بالعوارض الذهنية فيحتاج في اثباتها الى برهان [illegible] ومعنى الوجود الذهني الذي [illegible] المتكلمون ١٢

قوله ويلزم ايضا ان يكون المعلوم [illegible] الصورة الخارجية [illegible] من حيث هي هي [illegible] انه لما كان بعض الاذهان من ان العلم الحضوري علم بالذات زعما منه ان معلومه هو الصورة الذهنية وهي معلومة بالذات ومعلوم الحصولي هو الصورة الخارجية وهي معلومة بالعرض ليس كذلك لان معلوم الحصولي ليس هو الشيء الخارجي بل الصورة الذهنية معلومة فالزاعم اهمل دقة

الاعتبارين للصورة في الذهن وغفل عنها ١٢ هو كونه

قوله وبهذا اي بما ثبت انفا من ان المعلوم بالذات في العلم الحصولي هي الصورة من حيث هي هي لا من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية ١٢

قوله وبهذا يظهر الخ وجه الظهور ان المعلوم بالذات ما يتعلق به العلم بالذات والعلم الحصولي لما كان متعلقا بنفس الطبيعة المكتنفة بالعوارض وبالطبيعة المكتنفة بالعوارض فيكون علما بالذات [illegible] الخارجية بالعرض [illegible] معلوم بالذات [illegible]

قوله ما سبق [illegible] ان [illegible] بالعرض [illegible] معلوم بالذات بالذات [illegible] بالذات [illegible] والمعلوم بالذات [illegible] فالعلم الحضوري

[illegible] بالتشخص الخارجي والتشخص الخارجي معلوم بالعرض فالعلم الحصولي علم بالعرض مطلقا والعلم بالذات انما هو العلم الحضوري ولم يفهم ذلك البعض ان للصورة الذهنية مرتبتين هي في مرتبة نفس الذات معلوم للعلم الحصولي وفي مرتبة الاكتناف بالعوارض علم حضوري ومعلوم للعلم الحضوري

ملخص الحواشي ان العلم والمعلوم في العلم الحضوري متحدان بالذات ١٢ وعين العلم الحضوري

قوله بهذا اي في الصورة الذهنية الحاصلة في الذهن [illegible] ١٢

قوله لانه صفة اي صفة انضمامية حقيقية للنفس وعلم النفس بذاتها وصفاتها الثبوتية الحقيقية علم حضوري فتامل ١٢

الحواشي المتعلقة بالصفحة المهندسة ٦٥

قوله كما زعم البعض

وان زعم هذا الحكم ببقاء العلم وان عدمت الصورة كما زعم قوم انا نعلم ان طوفان نوح مقدم على بعثة موسى ... وان لم يكن هناك ... فان زعم باطل فان البرهان ... على ... في مقامه ان التقدم والتأخر بالذات من اوصاف الزمان ويكونان في الزمانيات بالعرض والزمان مقدار

... عليه انه صورة حاصلة مع عدم اعتبار الحكم وكذا التصور مع ...

وذلك هو المراد بحصول صورة الشيء في العقل ويجب ان يكون هذا العلم اعم من ان يكون مطابقا لما في نفس الامر او غير مطابق جازما او غير جازم فيشمل جميع التصورات
والتصديقات اذ المنطق انما يبحث فيه عن المعاني الكلية الشاملة وعن الصناعات الخمس واذا تقرر هذا فنقول فسر التصور بامور احدها بانه عبارة عن حصول
صورة الشيء في العقل وهو بهذا المعنى لا اعتبار

فان للمناقشة فيه مجالا **قوله** وذلك هو المراد بحصول الصورة فالمراد بحصول الصورة الصورة الحاصلة اذ المطابقة

اي في الملاحظة المذكورة في قوله وانت خبير الخ ١٢

واللامطابقة انما هي متحققة فيها وهذا يدل على ان مورد القسمة في التصور والتصديق هو العلم بمعنى الصورة الحاصلة

لان الحصول بمعنى مصدري لا يصلح للاتصاف بها ١٢

كما حققناه **قوله** ويجب ان يكون آه وانما لم يعم العلم بحيث يشمل التصورات ايضا لان شمول

في صدر الكتاب ١٢

العلم لها ظاهر بخلاف شموله للتصديقات الغير المطابقة وغير الجازمة وشموله للتصديقات

اي للتصورات ١٢

المطابقة والجازمة وان كان ظاهرا لكن اورده بواسطة مقابليها **قوله** فسر التصور آه التصور

اي تبعا لا اصلا حتى يلزم الترجيح بلا مرجح ١٢

بالتفسير الاول كان في صرافة العموم ومحوضة الاطلاق حتى يتعلق بكل شيء ويصدق على نفسه

ونقيضه بالحمل العرضي والتصور بالتفسيرين الاخيرين وان كان يتعلق بكل شيء على ما ذهب اليه

المحققون ولذا قيل لا حجر في التصور لكن لا يصدق على نفسه ونقيضه بالحمل العرضي على جميع التقادير

لقائل ان يقول المدارك العالية مع ما فيها من الصور العلمية علل لتحقق الاشياء الخارجية والذهنية وعلى تقدير انتفائها يلزم
انتفاء المعلوم ذهنا وخارجا فما يدريك لعل هذا بداهة الوهم كما زعم قوم انا نعلم ان طوفان نوح عليه السلام مثلا مقدم على بعثة موسى عليه السلام
ولو لم يكن فلك ولا حركة ثم انه منسوب الى بداهة الوهم لما دل البرهان على خلافه ١٢ منه لان كل واحد من الصورة الحاصلة ونقيضها من المفهومات
العقلية دون الموجودات الخارجية ١٢ منه الصورة الحاصلة من الشيء مع اعتبار عدم الحكم والصورة الحاصلة من الشيء مع عدم اعتبار
الحكم ١٢ منه وعدم الصدق على تقدير ان يكون نفس مفهوم التصور المقيد بعدم الحكم وبعدم اعتباره ونقيضها مع الحكم او اعتباره ١٢ منه

٦٥

مرادف للعلم وثانيهما انه عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل فقط وهو محتمل لوجهين احدهما حصول صورة الشيء مع اعتبار عدم الحكم وثانيهما حصول صورة الشيء مع عدم اعتبار الحكم وهو بهذا التفسير اعم منه بالتفسير الثاني لانه جاز ان يكون مع الحكم واخص منه بالتفسير الاول لانه جاز ان يكون مع اعتبار الحكم وفسر التصديق بامور احدها بانه عبارة عن الحكم ونسب هذا التفسير الى الحكماء وفسر الحكم بثلث تفسيرات احدها بانه عبارة عن انتساب امر الى اخر ايجابا او سلبا

قوله مرادف للعلم اي العلم الذي هو مورد القسمة قوله وهو محتمل لوجهين آه هو غير محتمل للوجهين الاخرين اي حصول صورة الشيء مع عدم اعتبار الحكم وعدم (تفسير للوجهين الآخرين ١٢) وحصول صورة الشيء مع عدم اعتبار عدم الحكم لعدم ملايمتهما (اي الوجهين الآخرين ١٢) للساذجية ومقابلة الحكم قوله وهو بهذا التفسير آه لا يخفى عليك انه بين النسبة بين الوجهين و النفسيرين بحسب المفهوم ويظهر منه بحسب الصدق ايضا قوله احدها بانه عبارة عن الحكم اعلم ان الحكم يطلق على معان اربعة الاول جزء القضية اي وقوع النسبة اولا وقوعها والثاني المحكوم به والثالث القضية من حيث اشتمالها على ربط احد المعنيين بالاخر وسلب الربط والرابع التصديق على مذهب البعض قوله وفسر الحكم آه الحكم انما هو بالتفسير الاول على الحقيقة وبالتفسيرين الاخيرين على المجاز ثم لا يخفى ان الاذعان والقبول ايضا من تفسيراته كما يدل عليه ما قال في شرح المطالع

فيه لف ونشر مرتب لتعلق الاول بالاول والثاني بالثاني ١٢ منه وفيه انه لم يفهم من تبيين النسبة بحسب المفهوم (وهي نسبة العموم ١٢) النسبة بحسب الصدق فكيف يصح قوله ويظهر منه بحسب الصدق ايضا (لان هذا القول يقتضي التشارك ١٢) اللهم الا ان يقال لما بين النسبة بحسب المفهوم علم بالالتفات الى الخارج النسبة بحسب الصدق ١٢ منه

٦٦

الحواشي المتعلقة بالصفحة ٦٦ بهندسة

عن الحكم والثاني اعم من الاول واخص من المعنى الاعم السابق والثالث اعم منهما والرابع اعم من الثلاثة الاول كالتصور فقط يحتمل للاولين دون الاخيرين لمنافاتهما للساذجية اما منافاة الاول منهما لها فظاهر لانه لما لم يعتبر فيه الحكم وعدمه فهو في مرتبة الاطلاق المحض وهو ينافي الساذجية اي في مرتبة التقييد بعدم الحكم واما منافاة الثاني فلانه ١٢

مع الحكم فانه يتحقق بينهما كما في الاجتماع والتصور والتصديق كما لا يخفى ١٢

ان الوجه الثاني من الوجهين اعم من الوجه الاول

فانه معتبر دون اعتباره معه الحكم فان الحكم مسلوب عنه الا الاول فان الوجه الاول التصور بالتصديق ان يكون معه والتصور اعم من الوجه اي حصول صورة الشيء الاعم المطلق الاول من التصديق الثاني لانه مطلق والوجه الاول مقيد والوجه المطلق والوجه الاول اعلى من الوجه الثاني ان يكون كما في التصديق والالا ويصلح ان يكون ...

قوله بعدم الاعتبار ١٢ اي بالقضية

قوله منه اي من بيان النسبة بين الوجهين والتفسيرين عن المفهوم بنظر النسبة بحسب الصدق ايضا ١٢

قوله اعلم ان الحكم الخ الظاهر انه اعتراض على المصنف حيث ذكر التفسيرات الثلاثة للحكم كما يشعر به قوله فيما بعد ايرادنا التفسير غير مناسب والتعبير عن الكلام

في الحكم بمعنى التصديق قد ذكر تفسيرات اخر له غير مناسب وان كان المقصود منه بيان معانيه للافادة فمعانيه ليست بمنحصرة فيما ذكره بل له معان اخر فالاليق ذكرها حتى تكمل الافادة ١٢ مولوي محمد ابو تراب رحمه الله

قوله اعلم ان الحكم الخ قال المصنف ان التصديق عبارة عن الحكم ...

قوله الحكم انما هو آه بحسب اصطلاح اهل الميزان ١٢ كون العلم حقيقة بالتفسير الاول دون التفسيرين الاخيرين غير ظاهر بل الاخيران شائعان في استعمال الفن واما الاول فقد صرح البعض باذخاله ولعله اعتبر وضع اللفظ ١٢ مولانا بحر العلوم المغفور المرحوم

قوله بالتفسير الاول ... ايجابا او سلبا ١٢

قوله الاخرين ... النسبة التامة الخبرية والادراك

قوله ثم لا يخفى الخ ... الاذعان ... المراد

على الحكم المستفاد بحسب اللفظ

قوله ثم لا يخفى آه ... من كلام المصنف ... التفسيرات الثلاثة

ان التقييد بالتفسيرات الثلاثة ليس للاختصاص فيها بل قد يعم

من الوجهين الاخرين لما ليس فيه الحكم معتبرا والا عدم الحكم معتبرا فيكون في مرتبة الاطلاق فلا يلائم هذه المرتبة للساذجية لان الساذج يكون مقيدا بعدم الحكم والوجه الثاني لما ليس عدم الحكم فيه معتبرا فيمكن فيه ان يوجد ويعتبر معه الحكم فلزم احتمال التصور الساذج للحكم والمحتمل للشيء لا يكون مقابلا لذلك الشيء فالوجه الثاني ...

اعم من الثاني ... بحسب المفهوم دون التحقق لان العلم التصديقي هو العلم المتكيف بالكيفية الاذعانية لا يمكن فيه عدم اعتبار الاذعان ولا اعتبار عدم الاذعان فيكون العلم التصديقي يمكن ... كل منهما انتهى

مولوي محمد حسين ... وهو كما ترى ١٢

قوله

الحواشی المتعلقة بالصفحة ٦٩ بهندسة

الایقال ان الجوہر والعرض الذی ہو الذہن بینہما تقابل والتقابل یقتضی التباین والتصادق یقتضی الاتحاد والمتباینات لایجتمعان فکیف یقال ان احدہما صادق علی الآخر قلت الاتحاد علی قسمین ذاتی وعرضی والاول لایکون فی المتباینین واما الثانی فلامانع فان الامور المتباینة بحسب الحقیقة قد یکون بینہما اتحاد بحیث یعرض احدہما للآخر کمفہوم الکاتب یعرض لحقیقة ...

فلیت یصدق احدہما علی الآخر ... لایصدق العرض علی ...

اشیاء موجودة فی الذہن وہی لیست حکما بمعنی جزء القضیة بل بمعنی التصدیق ۱۲

وثانيهما بانه عبارة عن نفس النسبة لا عن الانتساب لان الانتساب فعل والعلم انفعال

قوله وثانيهما بانه عبارة عن نفس النسبة ايراد هذا التفسير في هذا المقام غير مناسب لان الكلام في الحكم بمعنى التصديق لا الحكم بمعنى جزء القضية **قوله** لان الانتساب الخ لا يخفى ما فيه فافهم **قوله** والعلم انفعال الخ للمذهب المنصور في العلم انه من مقولة الكيف كما تقرر في موضعه ولعله اراد ان العلم حاصل بالانفعال اعلم ان ههنا اشكالا مشهورا اورده الشيخ في الهيات الشفاء واجاب عنه حيث قال للقائل ان يقول العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن موادها وهي صور جواهر واعراض فان كانت صور الاعراض اعراضا فصور الجواهر كيف تكون اعراضا فان الجوهر لذاته جوهر فماهيته لا تكون في موضوع البتة وماهيته محفوظة سواء نسبت الى ادراك العقل لها او نسبت الى الوجود الخارجي فنقول ان ماهية الجوهر جوهر بمعنى انه موجود في الاعيان لا في موضوع وهذه الصفة موجودة لماهية الجواهر المعقولة فانها ماهية من شانها ان تكون موجودة في الاعيان لا في موضوع

لا يخفى ان النسبة ايضا ليست من الانفعال اللهم الا ان يقال المراد هو النسبة من حيث انها موجودة في الذهن ولا شك انها حينئذ تصير علما وانفعالا وبهذه العناية لا يتجه ما اورد في الحاشية الاولى ان ايراد هذا التفسير غير مناسب ١٢ منه

عبد الحليم مد ظله ١٢ مولوي

قوله لا يخفى ما فيه فافهم لان الفعل الذي هو الانتساب المعنى المصدري وهو قد عرف من كلام شارح المطالع ان الانتساب والاسناد وغيرهما تعبيرات والمراد بها الاذعان والقبول ١٢ مولوي عماد

قوله لا يخفى فيه ما قال المحشي

قاضي ارتضا علي خان

لا يخفى على المتامل ١٢ مولوي عبد الحليم مد ظله

اي ان هذه الماهية معقولة عن امر موجود في الاعيان ان يكون لا في موضوع واما وجوده

في العقل بهذه الصفة فليس ذلك في حده من حيث هو جوهر اي ليس حد الجوهر انه

في العقل لا في موضوع بل حده انه سواء كان في العقل او لم يكن فان وجوده في الاعيان ليس

في موضوع انتهى لا يخفى عليك ان القول بعرضية الصورة الجوهرية مناف لحصر العرض

في المقولات التسع لان المقولات اجناس عالية متباينة بالذات اللهم الا ان يكون مرادهم

حصر الاعراض الموجودة في الخارج

اشارة الى ان هذا الجواب غير تام وذلك لان التحقيق عندهم ان الاضافة وغيرها من المقولات

النسبية ليست موجودة في الخارج والصواب في الجواب ان يقال مرادهم حصر الاعراض الموجودة

في نفس الامر والموجود فيما ههنا امران الحقيقة العلمية والحقيقة الحاصلة في الذهن من حيث هي هي كل

منهما مندرجة في مقولة الاولى في مقولة الكيف والثانية في مقولة اخرى من مقولة الجوهر وغيرها كما

سينكشف عنك غطاؤه واما الحقيقة الحاصلة في الذهن حيث انها مكتنفة بالعوارض

الذهنية بان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا او بان يكون كل منهما داخلا اي المركب من

العارض والمعروض فلا شك انها من الاعتبارات الذهنية وليس لها وجود في نفس

الامر كما لا يخفى على من له ادنى مسكة ولما كان الاطلاع عليه موقوفا على كلام

سياتي بعد ذلك لم نورده واوردنا الجواب الغير المرضي واشرنا الى عدم الارتضاء

منه رحمه الله

الحواشي المتعلقة بالصفحة السادسة عشرة

١٤ بل لا توجد الا في الذهن فلو كانت المقولات التسع اقساما للاعراض الموجودة في الخارج تلك المقولات عن المقسم والتالي بطل لانهم عدوها من المقولات التي هي اقسام الاعراض الموجودة فالمقدم مثله واعترض عليه احسن المحققين بان مرادهم حصر الاعراض في التسع حصر الجنس الخارجي اي

٢٣ قوله كما سينكشف عليك عن قريب سمو كنا عماد الدين من ان الحقيقة التي يحصل في الذهن بالكنه لما هي صورة له فان كان جوهرا كانت هذه الحقيقة ايضا جوهرا وان كان كيفا كانت هذه الحقيقة ايضا كيفا تشبيها على جهة الاشياء بانفسها واتحادها بالايجاب في انحاء الوجودات ١٢

٢٢ قوله المتصف بالعلم مولوي محمد الصادق سلمه يعني ان الاول يعني

والثاني الماهية من حيث هي هي وهي المعلوم بالذات وهي تارة يكون جوهرا وتارة كما وكيفا فاطلاق العلم عليها الى صلة التي تعد علما مسامحة سواء كانت عبارة عن الماهية من حيث الانكشاف بان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا ومجموع العارض والمعروض فاعتبار عقلي لا وجود له في نفس

على احد الطريقين السابقين من الاعتبارات الذهنية ليس لها وجود في نفس الامر لان التقييد امر اعتباري غير مستقل كما هو الظاهر والمركب من الاعتباري وغير الاعتباري اعتباري اذا اعتبارية الجزء وعدم كون الجزء في نفس الامر يستلزم اعتبارية الكل وعدم كون الكل في نفس الامر فلا يكون للكل وجود في نفس الامر مع

والمعروض فيقيد ما هو بعينه لكن الحقيقة التي حصلت من الامور الاعتبارية لعدم كون جزء من اجزائه غير مستقل وليت شعري اذ كان عليه ان يريد المعنى الثاني واستحضر لبيان الاعتبارية ونفي الاتحاد فاذا ادام لا لزوم واذ يكفي فيجب ان العلم حقيقة انما هو الحالة الادراكية وهي من مقولة الكيف مطلقا والا الطبيعة المأخوذة على احد الوجهين فانما

مولوي عماد الدين

الحواشي المتعلقة بالصفحة للهندسة

... [illegible] مولانا عماد الدين اعلى الله درجته في اعلى عليين وبعثه في زمرة الشهداء والصالحين

قوله فليس بمفيد اي في دفع المحذور والاشكال لان مدار الاشكال على اتحاد القائم بالمعلوم في الحقيقة والجمع بين المذهبين على تغاير القائم للمعلوم في الحقيقة فتسمية القائم والحاصل باسميهما لا دخل له في دفع المحذور بل هو على مجرد الاصطلاح ولا ضير في ان يسمى ما يسمى حاصلا بالقائم ... [illegible] الثاني بالحاصل دون القائم اشارة الى ... [illegible] المعلوم لدفع الاشكال ... [illegible] ... باسمين غير مفيد في هذا المقام ١٢ مولوي محمد مبين رح

... [illegible] للذهن ذهن وهكذا فكذا صفة ايضا تكون موجودة في الخارج فالجوهر شيء متحقق والعرض والكيف شيء آخر فلا يلزم كون الشيء الواحد جوهرا وعرضا وجوهرا وكيفا هذا تفصيل ما قال العلامة القوشجي بعد القيل والقال ١٢ مولوي محمد عبد الحليم دام فيضه

... [illegible] عن الانكشافات العارضة ... [illegible] الذهنية ... [illegible] الصفات ... [illegible] الشيء ... [illegible] الصورة ... [illegible] وعلم وصفة انضمامية للذهن ينكشف به المعلوم وهو مغاير للعين الخارجي في الماهية وموجود في الخارج لا في الذهن اذ الصفات الانضمامية لابد ان تكون موجودة في ظروف موصوفاتها وموصوف العلم هو الذهن ولا مرية في وجوده في الخارج والا لزم ان يكون ...

... [illegible] مولوي محمد مبين ... [illegible] قوله ... [illegible] معلوم ... [illegible] متعقلات ... [illegible] ويلزم كون الشيء الواحد جوهرا وعرضا ... [illegible]

... [illegible] قوله حاصل بالعلم ... [illegible]

وما اورد على الحصر من النقض بالوحدة والنقطة فمدفوع لان الوحدة ليست

من الموجودات الخارجية والنقطة من مقولة الكيف كما صرح به الفارابي في التعليقات

حيث قال النقطة كيفية في الخط وهو مثل التربيع لانها حالة للخط المتناهي ثم ههنا

اشكال آخر وهو ان العلم من الكيفيات النفسانية فيلزم ان يكون الشيء الواحد

جوهرا وكيفا مع انهما مقولتان وصدقهما على شيء واحد ممتنع وقد اجاب

عن الاشكالين بعض المتاخرين بالفرق بين القيام والحصول بان ما هو جوهر

معلوم وحاصل في الذهن وموجود فيه وما هو عرض وكيف علم وقائم

بالذهن وموجود في الخارج وحاصله كما يظهر بالتامل الصادق

ولا شك ان القائم بالذهن لما كان علما يجب ان يكون صورة مطابقة للمعلوم

فاما ان تكون مغايرة له او متحدة معه والتالي باطل والا يعود الاشكال ويرجع الى

السفسطة لثبوته في الحاصل في الذهن فتعين الاول فالقائم بالذهن شبح

المعلوم كما ان الحاصل في الذهن نفس حقيقته واما تسمية احدهما بالقائم والآخر

بالحاصل فليس بمفيد كما لا يخفى منه

لان الغرض الحصر ان المقصود حصر الموجودات الخارجية في تلك المقولات والوحدة من الاعتبارات الذهنية دون الموجودات الخارجية واما النقطة فهي وان كانت من الموجودات الخارجية لكنها مندرجة على التحقيق تحت الكيف كما صرح به الفارابي في تعليقاته والحكم ببساطة النقطة انما هو في الخارج لا في الذهن

ان القائم بالذهن شبح المعلوم ومثاله والحاصل فيه عين المعلوم ونفسه فهو جمع بين
المذهبين وانت تعلم انه قول بلا دليل وساقط عن درجة التحقيق بل النظر الدقيق
يقتضي بامتناع ذلك بان يقال بانا لا نعني بالعلم الا ما هو منشأ الانكشاف ولا شك
ان الصورة الحاصلة كافية في الانكشاف كما يشهد به الحدس الصائب فمنشأ الانكشاف
لكمال مشاكلته مع المعلوم ١٢ — موجودة في الذهن ١٢
هو الصورة الحاصلة فلو فرض ان يكون القائم بالذهن ايضا منشأ الانكشاف
يلزم حصول الحاصل على انه يلزم ان يكون تلك الصورة علما وعرضا وكيفا كما تفطنت
وهو باطل ١٢
فعاد الاشكال وقد اجاب عنهما بعضهم بان الجوهر بعد ما وجد في الذهن يصير عرضا
اي عن الاشكالين ١٢
وكيفا بناء على ان مرتبة الماهية متاخرة عن مرتبة الوجود وتابعة لها ولا يخفى
كما زعم بعض الاشراقية ١٢ — اي المرتبة الوجود
عليك ان هذا المذهب خارج عن مسلك العقل ضرورة ان الماهية وذاتياتها
هذا ايراد اول على المجيب
لا يختلف باختلاف الظروف وانحاء الوجود والعقل يعد قلب الماهية من الممتنعات
على ان هذا القائل اما ان يقول بانتفاء الجوهرية او ببقائها فعلى الاول يرجع قوله هذا
هذا ايراد ثان على المجيب بالعلاوة ١٢
الى القول بحصول الشبح والمثال وعلى الثاني يعود الاشكال فما قال ان مرتبة الوجود مقدمة
هذا ايراد ثالث على المجيب
على مرتبة الماهية فهو ايضا باطل لان مرتبة الماهية مرتبة المعروض ومرتبة الوجود مرتبة العوارض

الحواشي المتعلقة بالصفحة المهندسة ٨٤

مولوي عبد الحليم

كان في الخارج جوهرا

قوله جوهر فالعرض المحصل

مولوي مبين

...صار الانسان في الخارج مع بقاء فيه مما فيه وههنا ليس كذلك فان الصورة الخارجية التي كانت في الخارج جوهرا لم تصر فيه عرضا والصورة التي في الذهن كانت عرضا لم تصر فيه جوهرا الا انقلاب المستحيل فان قلت انقلاب الماء الى الهواء او بالعكس تقتضي مادة مشتركة باقية في الحالتين فكذا الانقلاب ايضا

قلت

على ان مرتبة الماهية متاخرة عن مرتبة الوجود وتابعة لمرتبة الوجود فالشيء يصير موجودا اولا ثم تكون ماهية فاذا انقلب الوجود انقلب الماهية فالشيء الموجود في الخارج كان جوهرا واذا وجد في الذهن صار بوجوده الذهني كيفية نفسانية ١٢

مولوي مبين رح

اجاب عن حصول الاشكال كما قرره بعض المحشين عن حصول المحصل الاشكال بان الحق ...

٢٥

الحواشي المتعلقة بالصفحة السبعة بعد ستة

[illegible]

التحقق ذلك السلب في مرتبة المعروض بان يكون القارن متعلقا بالوجود وليس نقيضه سلب وجود العارض على طريق نفي المقيد في مرتبة المعروض بوجود العارض فيتحقق كل منهما متحقق فان وجود العارض وعدمه ليسا بنقيضين في مرتبة المعروض ان النقيضين اي الوجود والعارض ارتفاع النقيضين حاصل لمنع تحقق

اعني على طريق السلب المقيد بان يتعلق الظرف بالسلب الوجود او بالوجود وقد اعترف بان وجود العارض ليس في مرتبة المعروض فقد اعترف بان نقيض وجود العارض في مرتبة المعروض على طريق نفي المقيد متحقق فقد تحقق احد النقيضين فمن قال بجواز ارتفاع النقيضين في مرتبة المعروض يقول بتحقق احدهما

يرجع الى سلب المرتبة عن النقيضين يعني مرتبة الماهية مسلوبة عن الوجود والعدم ولا استحالة فيه لانهما في مرتبة العوارض ليسا في مرتبة الماهية لا ان الوجود والعدم مرتفعان ليلزم اجتماعهما

تقرير الجواب ان هذا القائل [illegible]

المفهومات الوجودية والعدمية سواء كان العدم بمعنى السلب العدولي او السلب البسيط خارج عن مرتبة الماهية فتكون مرتفعا عنها بمعنى انها ليست عينها ولا جزءها فارتفاع النقيضين في المرتبة يرجع الى ارتفاع عينية كل واحد واحد من النقيضين للماهية وارتفاع جزئيته لها

قوله وارتفاع النقيضين [illegible]

قوله فان قلت [illegible] ارتفاع النقيضين [illegible] مطلقا او معلوم [illegible] الارتفاع

قوله [illegible] عن الذات والذاتيات [illegible] ان لا يكون شيء من النقيضين عين الماهية ولا جزءها [illegible] مرتفعان

الى انه ليس الوجود ولا العدم عين الماهية ولا جزءها [illegible] وجود المعلول وعدمه مرتفعان في مرتبة العلة بمعنى انه ليس وجود المعلول ولا عدمه عين العلة ولا جزءها

قوله تحقق [illegible]

العدم في مرتبة المعروض [illegible] قوله بالمعنى الآخر [illegible] المقيد اي عدم وجود العارض في مرتبة المعروض

قوله ذلك [illegible] يكون [illegible] مرتبة المعروض [illegible] عن وجود العارض

قوله [illegible] وجود سلب العلة عن وجود المعلول

[illegible]

ولاشك ان مرتبة المعروض مقدمة على مرتبة العوارض

لعلك تقول اذا كان مرتبة المعروض مقدمة على مرتبة العارض فلا يكون وجود العارض في مرتبة المعروض بالضرورة

فيكون عدمه في تلك المرتبة والا لزم ارتفاع النقيضين فيها مع انه ايضاً من العوارض حال كونه مضافا الى المعروض فنقول

العدم الذي هو من العوارض هو العدم بمعنى السلب العدولي والعدم الذي هو نقيض الوجود هو العدم بمعنى السلب

البسيط وايضا ارتفاع النقيضين المستحيل انما هو ارتفاع النقيضين في نفس الامر واللازم ههنا ارتفاعهما في المرتبة

وهو ليس بمستحيل لانه يرجع الى ارتفاع المرتبة عن النقيضين مثلا ارتفاع وجود المعلول وعدمه في مرتبة وجود العلة

يرجع الى ارتفاع العلة عن وجود المعلول وعدمه وهذا كما تراه ليس بمحال وتحقيق المقام ان نقيض الوجود في المرتبة سلب

الوجود فيها على طريق نفي المقيد لا سلب الوجود المتحقق ذلك السلب فيها اعني النفي المقيد فالقول بان الوجود ليس

في المرتبة هو بعينه قول بتحقق نقيض الوجود فيها على الطريق المذكور فمن قال بجواز ارتفاع النقيضين في المرتبة يقول

بتحقق احدهما فيها من حيث لا يدريه مع ان استحالة سلب النقيضين ليس بخصوصية ظرف دون ظرف بل هو في نفسه

محال في اي ظرف كان كما يشهد به الفطرة السليمة كيف وارتفاع النقيضين في ظرف يرجع الى اجتماعهما في ذلك

الظرف اذ يتحقق سلب الوجود في ذلك الظرف عند نفي الوجود عنه وتحقق سلب سلب الوجود فيه عند نفي سلبه عنه واما

التمسك بان سلب النقيضين في المرتبة يرجع الى سلب المرتبة عنهما فناش عن اشتباه

معنى العدم بالمعنى الآخر لان الكلام ههنا في سلب الثبوت ونفي المقيد لا السلب الثابت

والنفي المقيد فسلب النقيضين في المرتبة يرجع الى سلب المرتبة عن احد النقيضين وسلب سلبهما عنه

وهو بين الفساد ضرورة امتناع خلو كل من الوجود والعدم عن ان يكون الامر وان لا يكون لغلط الامر فسلب وجود

المعلول وعدمه في مرتبة العلة مثلا يرجع الى سلب العلة عن الوجود وسلب سلبها عنه ١٢ منه

فان قلت التقدم عند القوم منحصر في التقدمات الخمسة المشهورة وتقدم المعروض

على العارض ليس شيئا منها اما التقدم بالزمان و التقدم بالشرف فظاهر واما

غيرهما فلان التقدم بالطبع تقدم بحسب الوجود والتقدم بالعلية تقدم بحسب الوجوب

والتقدم بحسب الرتبة ما يصح فيه ان يكون المتقدم متاخرا والمتاخر متقدما

قلت هذا التقدم وراء تلك التقدمات كما صرح به المحقق الطوسي في نقد التنزيل

وقد عبر الشيخ في الهيات الشفاء عن هذا التقدم بالتقدم بالذات وبعضهم عبر عنه

بالتقدم بالماهية والقوم انما حصروا التقدم الذي هو بحسب الوجود وقد اجاب

بعض المحققين عن كون العلم جوهرا وكيفا بان عدهم العلم من مقولة الكيف

على طريق المسامحة وتشبيه الامور الذهنية بالامور العينية وهذا ايضا كما تراه

خال عن التحصيل وبعيد عن التحقيق واجاب بعض الافاضل عن ذلك بان العلم

كيف بمعنى العرض العام وهو اعم من المقولة اذ الكيف الذي هو المقولة عبارة

ماهية اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع ولا يكون تعقلها موقوفا على

تعقل الغير ولا يكون فيها اقتضاء انقسام المحل ولا اقتضاء النسبة والكيف

الحواشی المتعلقة بالصفحة الستة (؟) عشر

١٠ قوله بعض المحققين ای المحقق الدوانی فی الحواشی القدیمة علی شرح التجرید

١١ قوله عن كون العلم جوهرا وكيفا اذا تعلق العلم بالجوهر بناء علی حصول الاشياء بانفسها واتحاد العلم والمعلوم بالذات وانحفاظ الماهيات فی انحاء الوجود وكون العلم من الكيفيات النفسانية علی المذهب المنصور ١٢ مولوی محمد عبد الحی مد ظله

١٢ قوله لتشبه الامور الذهنية ...

ان التقدم بالذات بحصر ... ان تقدم الجنس علی الفصل كذا التقدم ... بالجنس علی النوع تقدم بالطبع عندهم مع انه ليس الوجودی

كيف يكون تقدم بالطبع ... ان تقدم الجنس علی الفصل ... والنوع ليس تقدما بالطبع عندهم ... بل هو تقدم آخر يسمی التقدم بالماهية ...

الكيف العام ... فی الافتقار الی المحل ... القسمة والنسبة ...

العرض العام لا تحت مقولة الكيف ليلزم دخول شیء واحد تحت المقولتين ١٢ مولوی مبين ٤٧ قوله لا اقتضاء النسبة خرج به بعض باقی المقولات الاضافية والطبق الحد علی المحدود جمعا ومنعا ١٢ مولوی عماد الدين رحمه الله

الذي هو عرض عام واعم من المقولة هو عرض موجود في الموضوع بحيث لا يكون
تعقله موقوفا على تعقل الغير ولا يكون فيه اقتضاء انقسام المحل ولا اقتضاء النسبة
ولا يخفى عليك ان ذلك بعد تسليم ان القوم يطلقون الكيف على هذين المعنيين
يشكل بالصورة الجزئية الحاصلة من الاضافة المخصوصة او المقدار المتشخص مثلا
وانا نقول وبالله التوفيق ومنه الوصول الى التحقيق الاشياء اذا حصلت
في الاذهان يحصل لها وصف وهو ليس بحاصل لها وقت كونها في الاعيان
ويحمل ذلك الوصف عليها فيقال مثلا الانسان صورة علمية وعلم ولا شك
ان المحمول في تلك القضية ليس نفس الموضوع ولا ذاتيا له والا لكان محمولا عليه
على تقدير كونه في الخارج ايضا ضرورة ان الذات والذاتي لا يختلفان باختلاف الوجود
فهذا الحمل حمل عرضي مثل حمل الكاتب على الانسان فالعلم حقيقة هو غير الحاصل في
الذهن وهو ليس الا من مقولة الكيف لصدق رسم الكيف عليه وما وجد في
الذهن عرض لانه موجود في الموضوع وتابع للموجود الخارجي لانه متحد معه في الماهية
النوعية فهو ان كان كيفا فذلك ايضا كيف وان كان جوهرا فذلك ايضا جوهر وهكذا

واطلاق العلم على الحاصل في الذهن من قبيل اطلاق العارض على المعروض مثل اطلاق الضاحك على الانسان فالعارض ليس الا عرضا من مقولة الكيف والمعروض ليس الا عرضا وتابعا للموجود الخارجي ولقد اطنبنا الكلام في هذا المقام اذ ههنا قد تحيرت الافهام واختلفت الاقوام وزلّت الاقدام

تمّت

خاتمة الطبع بعون الملك العلام الذي جعل المنطق وسيلة لافادة ما في الجنان من المعقولات وفضل الانسان بشرف العلم على سائر انواع الموجودات قد استتب طبع الحواشي الزاهدية على الرسالة القطبية بتحشية السميدع اللوذعي الهمام الالمعي عالي المناصب رفيع الشان مولانا المولوي محمد الهداد خان دام فيضه الامتنان في اوائل جمادى الاولى من شهور سنة سبع وثمانين بعد الالف ومائتين من هجرة نبي الخافقين على هاجرها التحية بتعاقب الملوين في المطبع النظامي الواقع في الكانپور صانهما الله عن الفتن والشرور وكان هذا الطبع المطبوع لامر من معدن المروة مخزن الفتوة جامع العلوم العقلية والنقلية كانه مجمع البحرين مولانا المولوي خادم حسين حصل الله مناه في الدارين باهتمام هذا الراقم الراجي الى الغفران محمد عبد الرحمن بن الحاج محمد روشن خان اسكنه الله في روضة الرضوان

تتمة القول بالعلم من مقولة الكيف

العذر عند كرام الناس مقبول

اعلموا ايها الطلاب انه لما فرغ النساخ من نسخ هذا الكتاب حضر كله دفعة عند هذا الاقل من افراد الانسان فعاينت فيه نوعا من الخلل والنقصان

اما الاول فهو انه حرر بعد الاسم الفخيم مولانا الحاج الحافظ محمد عبد الحليم مد ظله وعم فيضه او غيره مما يدل على حياة المغيفة لفيضه العميم مقام رحمه الله او ادخله الله جنات النعيم **وعذره** جعل الكاتب المجاور تو مولانا الممدوح بجوار رحمة ربه الغفور الرحيم ولو اعتذر من قبله لدفع هذا الخطر بانه ايماء الى نيله تمام الشهداء الذين في حقهم قال عز من قائل وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللّٰهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ ۝ لانه رحمه الله مات مريضا ومن مات مريضا مات شهيدا الحديث لامكن **واما الثاني** فانه في بعض المقام ترك من اول اعلام الاعلام ما يدل على التعظيم والاكرام **فعذره** بانه التزم ابتداء كل حاشية من صدر السطر وابتدائه وانتهاءه على انتهائه فلاجل هذا المرام في بعض المواضع لم يسعه المقام لتحرير ما يدل على التكريم والاحترام والمحو والاثبات لاصلاح هذه النقيصة من كل صحائف الكتاب كما علم في غاية الاشكال فلاجرم بحكم الضرورة تركته على الحال فان الضرورات تبيح المحذورات وَاللّٰهُ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَعْفُو عَنِ السَّيِّئَاتِ

كشف الرموز المرقومة في الحواشي الكاشفة للخبايا والغواشي

الرمز	البيان
بحر	مكني من هامش بحر العلوم مولانا عبد العلي المرحوم غفر له الله الحي القيوم
حسن	رمز من حاشية ملا حسن افيض عليه شآبيب الرحمة والمنن
عماد	شارح عن شرح مولانا عماد الدين اعلى الله درجته في اعلى عليين
مبين	كناية من تعليقات مولانا محمد مبين بعثه الله في زمرة الشهداء والصالحين
ظهور	مشعر عن الحل لمولانا ظهور الله برد الله مضجعه وطاب ثراه
ولي	اشارة الى تحرير مولانا ولي الله جعل الله الجنة مثواه
فضل	تنبيه على افادات مولانا فضل امام صير له الله دار المقامة دار السلام
احمد	اشعار عن حواشي قاضي احمد علي السنديلي غفر له الله العلي
رستم	مبني عن تحريرات مولانا رستم علي عفا عنه الله القوي
ارتضا	كاشف عن شرح قاضي ارتضا عليخان اسكنه الله بحبوحة الجنان
عبد حل	مرموز الحل الحافظ الحاج مولانا محمد عبد الحليم ادخله الله جنات النعيم
ملخص	ايماء الى خلاصة الحواشي للعلماء الاعلام اقامهم الله في وسط دار السلام
امداد	مشار به الى فوائد جديدة وعوائد مفيدة لمولانا امداد خان ادام الله ظله وفيضه بالجود والاحسان

الالتماس

لما كان هذا الكتاب داخلا في دفتر المحكمة العالية كورنمنت كلكته التي هي دار الامارة فلا يطبعه بدون اجازة هذا العبد المعتني بالطبع عوض حكمي حذرا من اهالي المطابع وارباب التجارة وليعلم انه مطبوع في المطبع النظامي الواقع في الكانپور قد ختم ختمه ورسم علامة خطه على الختم صونا عن مكاره الدهور

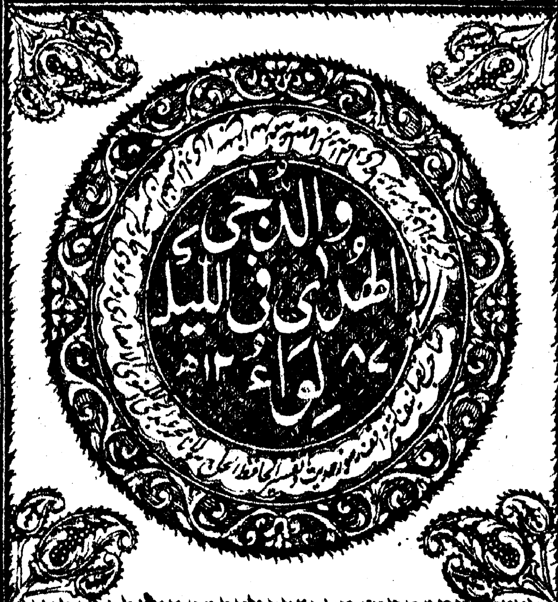
العبد

عبد الله ... بن حاجي محمد روشن خان حنفي بقلم خود

محمد روشن خان حنفي ... محمد عبد الرحمن بن حاجي

ماشاء الله لا قوة الا بالله

بفضل فضیلت بخش انسان جامع فضائل علوم بسیار انواع جان حسب فرمایش بحر مواج مرتبت کمال معدن شوکت و جلال



باهتمام رجی غفران محمد عبدالرحمن بن حاجی محمد روشن خان مغفور و ترتیب با خدمت برادر معظم محمد مصطفی خان

در مطبع نظامی واقع کانپور مطبوع گردید ١٢٨٧ه

الخطبة والحمد والنعت ووجه التاليف

بسم الله الرحمن الرحيم

يسبح لله ما في السموات وما في الارض الملك القدوس العزيز الحكيم هو الذي بعث في الامين رسولا منهم يتلوا عليهم اياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة فيا ايها الذين صلوا عليه وسلموا تسليما لتنالوا من عند ربكم الكريم جنة ونعيما وبعد فيقول العبد الضعيف الذي لاخلاق له من الحسنات ولا بضاعة له الا السيئات غلام يحيى بن نجم الدين البهاري جعل الله وجوههما ناضرة الى ربها ناظرة مسفرة ضاحكة مستبشرة اني كنت قد صرفت حينا من الدهر في غوص الفرائد في التوم والدرر بحضرة قاموس العلم والحكم صحاح الدراية من بين الامم مصباح الذكاوة والفطانة اساس الكرم والكرامة قمقام اذكياء العصر همام كملاء الدهر فص خاتم الشريعة نقاد جواهر الطريقة باب مدينة العلم الاعلى والادنى مولانا باب الله الجونفوري سلمه الله تعالى شعر لا يدرك الواصف المطري خصائصه

وان يك سابقا في كل ما وصفا ثم رايت في تعليقات السيد الزاهد على
الرسالة القطبية من المغلقات ما يضيق القرائح الذكية ريثما الزحم احد حوم ارتفاع
سدفته ولم يضع نشر مصباحا دون عتبته فاختلج في صدري ان اكدح فيما يغنيه عن
المفتاح بالافتتاح ويبعده عن المصباح بالاصباح الا ان قلة بضاعتي قد يثبطني عن التجاسر
على هذا المرام وضيق باعتي يعوقني عن الانتصاب في هذا المقام حتى التمس مني وطرا عنه
مرة بعد اخرى اخي واعزي حبوة الصدري الشيخ علم الهدى متعه الله تعالى بما ينفعه
وبعده عما يضره ولم اجد طي الكشح عنه جيدا وحريا فاقدمت عليه داعيا من الله رشدا
وسبيلا فجاء بحمد الله مصباح الدجى بل للفرقان الشمس والضحى سميته بلواء الهدى
في الليل والدجى والله اسئل ان يجعله محمودا ما دام خيام العلم معهودا وهو حسبي نعم الوكيل
ونعم المولى ونعم الكفيل **قوله** الحمد هو الشكر وقضاء الحق والحكمة بالكسر العدل والعلم
البالغة اي الجيدة في القاموس شيء بالغ اي جيد والحجة بالضم البرهان والمراد به ههنا
اما العموم او المخصوص وهو القران فانه برهان لاثبات رسالة الرسول صلعم من
عند ربه الساطعة المرتفعة العظيم وكذا العميم من صيغ المبالغة مجرور على انه جار على الله
وما بعده فاعله الشان الخطب والامر والاحسان ضد الاساءة في الصحاح كل من ولي امر
واحد فهو وليه الخير ما يرغب فيه الكل كالعقل والعدل مثلا والتوفيق دست دادن كسي را
بكاري كذا في الصراح الافاضة افراغ الماء وصبه والصلوة هي حسن الثناء من الله تعالى على
رسوله صلعم كذا في القاموس والسلام السلامة والبراءة من العيوب وصوادق التصديقات

حل خطبة الحواشي الزاهدية

من قبيل جرد قطيفة اى التصديقات الصادقة المطابقة للواقع تقتضى بالنظر الى نفس ذاتها ان تحضر و تستحصل فى نفسه المقدسة عن الادناس لانه كمال لها الا فان شانه صلعم ارفع من ذلك وهذا بخلاف نفوسنا الدنية فان التكيف بالعقائد الحقة اقصى مراتب كمالنا وقس عليه الجملة التالية حضر كنصر ضد غاب يقال كان بحضرته مثلثة القدس بالضم الطهر اسم مصدر والتقديس التطهير و الحقائق من حقيقة الامر وفيه ايماء الى انه لما كان حال الحقائق كذلك ففى العرضيات بالطريق الاولى فذاته عليه السلام جامع بين جميع انحاء العلوم والجناب بالفتح الفناء وما يقرب من محلة القوم كذا فى الصحاح فروحه تفريع على ما سبق يعنى ان مركز الشئ وموضعه ومحله اذا خلى و طبعه يقتضى ان يتوجه و يميل اليه واذا كان روحه المعلى ونفسه العليا ايضا كذلك بالنسبة الى التصورات و التصديقات فهو بمنزلة المركز فتشبيه روحه ونفسه فى النفس بالمركز استعارة بالكناية واثبات كونه متوجها اليه بالطبع استعارة تخييلية تصوراتها وتصديقاتها بالجر على البدل وكذا عدلا ولا يخفى ما فيه من رعاية براعة الاستهلال والمنبع ظرف من النبع بتقديم النون على الباء الموحدة والعين المهملة بخروج الماء من العين وعلى آله اى اتباعه واوليائه الابرار جمع بر بالفتح الصادق الكثير الخير كالبار واصحابه هم الذين طالت صحبتهم مع النبى صلعم مسلمين وقيل شرط الرواية وقيل هم مسلمون راوا النبى صلعم الاخيار جمع خير بالتشديد كما فى القاموس من ان المخففة فى الجمال والميسم والمشددة فى الصلاح والدين عظماء بالضم والفتح والمد جمع عظيم مانس كمسلجد من الانس بالضم ضد الوحشة والمراد به

به المجالس فانه موضع الانس اي هم المشار اليهم بالبنان في مجالس عالم القدس ورؤساء

بضم الراء جمع رئيس مجالس الانس اى المجلس مع العالم الروحانية هداة جمع هاد

كحماة جمع حام اي حافظ مراسم من الرسم اي العلامة اى هم هداة طريق يوصل الى

مرتبة العلم واليقين باحدية ذاته تعالى وحقيته اوامره ونواهيه في معالم جمع معلم

ما يستدل به على شيء وهي ههنا القران والشرائع الملة والدين بمعنى واحد هو

وضع الهي سائق لذوي العقول باختيارهم اياه الى الخير من مصالح الدنيا والاخرة و

اما بالفتح معروف بعد من الظروف الزمانية مبني على الضم والعناية من عني بالقول كذا اراد

لا من عناه الامر عناية اهمه ولم يقل بدلها الاعانة كما هو الظاهر اشعارا بان الاعانة على

الشيء من جانب الله تعالى هو تعلق الارادة به والصون الحفظ والشر نقيض الخير

والغباوة عدم الفطنة والغواية سلوك طريق لا يوصل الى المطلوب وشر الغبي والغوي

مسارعة مامع خصمه حتى يفوت ما يغنيه ويضيع وقته بما لا يغنيه ولا ريب في انه مما ينبغي

ان يسئل الصون عنه وفيه اشارة خفية الى انه ساكان صاحبي الدراية والفطانة

فكانه ادعى ان هذه الذكاوة والدراية موروثة له ونفائس المطالب من قبيل جرد قطيفة

وكذا اما بعيدة والنفيس ما رغب فيه والمارب من الارب الحاجة والمطالب مما يطلب ويحتاج

اليه فهي موضع الحاجة والرسالة هي الفوائد كانها مرسلة من جانبه الى متعاطيها الحبر بالكسر العالم

والصالح بفتح فيهما وثناء العلامة وكذا الفهامة للمجرد المبالغة النحرير بالكسر الحاذق الماهر الفطن

البصير بكل شيء القطب في الاصل سيد القوم وملاك الشيء ومداره المنيف العالي والامهات

جمع امهة بمعنى الام كالامة وام كل شيء اصله وعماده كذا في القاموس محتوية اي محرزة

وجامعة مهمات جمع مهمة على صيغة اسم الفاعل في القاموس الهم الحزن همه الامر همًا حزنه كاهمه

وللمقاصد مما يحزن الطالب في تحصيله وتكميله والاسرار جمع سر ما يكتم والاستار

بالفتح جمع ستر بالكسر پرده كذا في الصراح والحق ضد الباطل والصريح الخالص

والاستاد الاسناد وها حرف تنبيه اقحم لئلا يغفل المخاطب عما يلقى اليه فيفوت

المقصود والمستفيض الذي يسيل افاضة الماء وغيره والجود بالضم معروف

قوله يتحقق كل فرد منه بعد العدم اي بعدية زمانية وهي التي بها يمتنع اجتماع البعد مع القبل

لتحققها في اجزاء الزمان بنفس ذواتها وفي الزمانيات بواسطتها بما تقرر في موضعه

فالمعنى ان العلم المتجدد الذي ينبئ عن التجدد والحدوث هو العلم الكلي الذي لا يجامع فرد

منه مع موصوفه وعالمه تحققًا وحدوثًا بل يتحقق اولا موصوفه ثم يتحقق ويحدث بعد

زمان ذلك الفرد وان هو الا العلم الحصولي الحادث اذ القديم بقدمه مجامع مع

كل شيء والحضوري فاقد للسلب الكلي ولا يصح ان يراد بها البعدية الذاتية وهي التي بها

يمتنع وجود البعد بدون القبل كما تلوح من الاشارات اذ هذا المعنى كما يوجد في الحصولي الحادث

يوجد في الحصولي القديم ضرورة امتناع وجود الحاصل بدون ما يحصل فيه فبقي المقسم

وهو الحصولي على اطلاقه وهو خلاف مقتضى كلامه بعيد هذا ويمكن ان يقال كما استكتبه وايضًا يأباه

ما قال في بعض تعليقاته من ان كلام المص هذا يدل على ان الانقسام الى التصور والتصديق وعلته

التخصيص اي تخصيص المقسم بالحصولي الحادث ولا يمكن المعارضة بان الصفة وهو

وهو قوله الذي لا يكفي آه مع كونها معرفة تصير حينئذ عاماً مطلقاً من موصوفها وهو

يدعي المساواة بينهما اذا كانا معرفتين اذ المراد من المساواة هو الصدق الكلي من جانب الصفة

على طريق عموم المجاز وهو متحقق ههنا بخلاف ما اذا فسر المتجدد بالحادث اذ تصير الصفة

ح عاماً من وجه لذا افاد الاستاذ مد الله ظله ولا يبعد كل البعد ان يقال ان معنى قوله الذي

لا يكفي آه الذي قد يمكن فيه الحضور لكن لا يكفي والحصولي القديم لا يتصور فيه الحضور

عند الحاسة لبراءة العقول عنها واما الحضور عند المدرك ففيه كفاية فلا نسلم عموم

الصفة وكذا بان الثابت بدليل المص انما هو التخصيص بالحصولي واما بالحادث ايضاً

فكلا لانا نقول حاصل كلام المص ان المقسم يجب ان يكون هو الحصولي الحادث والا لم يصح

الانحصار فيهما لان التصور هو حصول الصورة في العقل والتصديق لا بد له منه

والحضوري وكذا الحصولي القديم ليسا على هذا الدين اما الاول فلانتفاء الحصول

فيه واما الثاني فلان المتبادر المتعارف من العقل هو الجوهر المجرد المتعلق بالبدن كيف

اجمعوا على اختصاص التصور والتصديق بالحصولي الحادث ولذا شنع المحشي لمخالفته على

المحقق الدواني في بعض تعليقاته عرفوهما بحصول الصورة في العقل فقط او مع الحكم فلو لم

يتبادر ولم يتعارف لم يكن تعريفهم مانعاً لصدقه على الحصولي القديم ايضاً والمص ايضاً

منهم حيث لم يوجد في كلماته في اي موضع ما يومي الى المخالفة حتى يحمل كلامه ههنا على خلافه

انما التنفي في نفي الدين على الاول احالة على المقايسة واعتماداً على الفطرة الوقادة فافهم

فانه من خواص هذا التعليق قوله وهو ليس الا العلم الحصولي انحصار الشيء في الاعم لا ينافي

على الطبيعة الوقادة الم تعلم كيف يعلم الفطرة ان الحصولي القديم مخرج [illegible]

بيان ان المقسم هو الحصولي الحادث

مولوي عبد القدوس

الحصاره في الاخص والفائدة اتحاد نظم الشرح والمتن **قوله** اذ العلم الحضوري الخ واذا العلم

المتعلق بالصورة العلمية وان كان بنفسه متحققا بعد تحقق الموصوف لكن ليس امرا كليا ذا افراد

بل هو جزئيات متعددة واما العلم المتعلق بهذا المفهوم الكلي فهو علم حصولي فلا يرد عليه

ايضا ما قيل ان المراد بالفرد الفرد النوعي وليس لعلم الصورة العلمية فرد نوعي وانما له فرد

شخصي او ان المراد من البعدية المذكورة بعدية تكون مقتضى لنفس طبيعة ذلك الفرد والبعدية

في علم الصورة العلمية بالنظر الى كونها حصوليا ليس كذلك اما الاول فلابتنائه على

ان العلم المتعلق بالصورة العلمية امر كلي وليس كذلك كما مر انفا واما الثاني فلاتحاد طبيعة

العلم والمعلوم في الحضوري فكما لا مدخل لوصف الحصولية في اقتضاء البعدية في الصورة

العلمية كذلك لا مدخل له فيه في علمها الحضوري فليتأمل **قوله** في الحاشية فيلزم التخصيص

ولا يلزم على تفسير المحشي اذ مصداق المتبادر هو الحضوري الحادث لا احدهما فقط فليس

التخصيص الا تخصيص العلم بالمتجدد **قوله** فيهما واما انها مساوية اي صادقة مع ما صدقت

كليا اما من جانب الصفة فقط او من الجانبين ثم اما منه انهم قالوا ان لا عم لعله طرق وافرة

لكثرة افراده وقلة موانعه وشرائطه فهو اعرف والاخص بخلافه والصفات للوضع

لابد لها من ان لا تكون ادون من موصوفاتها في التعريف فتدبر **قوله** فيه اشارة الى ان الحد

حيث لم يقل لا يكون فيه الحضور مع كونه اخصر ففيه اشارة الى وجه ايثار هذه العبارة على تلك

فافهم **قوله** في الحاشية فالمراد بالحضور الخ اذ لو كان المراد به الحضور عند الحاسة

فمع كونه عدولا عما هو المتبادر هو المطلق لم يصح تمثيل المنفي كما هو الظاهر بعلم الواجب

وارادة الحضور عند المدرك يستوجب خلاف ما هو الواقع فلا بد من المصير الى المطلق ولا
لتحققه بتحقق جميع الافراد **قوله** فيها ولا يلزم من تعميم الحضور الخ حتى يتوجه ان العلم بالاشياء
الغائبة عن الحاسة فقط كالصورة العلمية وغيرها من النفس لا يكون بحصول الصورة بل
المراد بالغائب عن المدرك مطلقا وارادة الغائب عن كليهما معا تستلزم مفهوم المخالفة فان
السكوت في معرض البيان بيان كما تقرر في موضعه **قوله** فالابصار مثلا الخ اى العلم الحاصل
عند الابصار علم حصولي لا حضوري والا لزم كون الالات الجسدانية مدركة اذ لا بد
في الحضوري من الحضور عند المدرك وفي الابصار ليس الحضور الا عند الالات مع ان الادراك
ليس الا من شان الجوهر المجرد كما سياتي والالامامية وفيه انه لم لا يجوز ان يكون المدرك
عند الابصار حاضرا عند النفس ايضا لكن بواسطة الالات كما يستفاد من ظاهر
كلام صاحب الاشراق ولعل هذا القدر من الحضور يكفي للانكشاف فالنفي احق بالنفي
قوله في هذا المقام اي في مقام الاستدلال على تخصيص المورد بالعلم المتجدد **قوله**
ينبغي ان الخ اي ينبغي ان يكون كاسبا او مكتسبا او بديهيا او نظريا اولا وبالذات يستحسن
جعله مورد القسمة في اثناء اثبات الاحتياج الى المنطق فافهم **قوله** وما هو الا العلم
الحصولي لان البداهة والنظرية من شان الحصولي الحادث دون غيره اذ من المعلوم تحقق
التقابل بالمعنى المصطلح المتعارف بين البداهة والنظرية وانتفاء التضايف والايجاب
والسلب اما الاول فظاهر واما الثاني فلعدم جواز ارتفاعهما معا من شيء كما نص عليه
شارح حكمة العين حيث قال قد يكون احدهما اي الايجاب والسلب كاذبا فقط لاستحالة

الحادث على ان المقسم الحصولي دليل

اجتماعهما على الصدق والكذب معاً انتهى والبداهة والنظرية ايضاً على هذه الاضافة ضرورة

ارتفاعهما من العلم على تقدير كونهما صفة للمعلوم ومن المعلوم على تقدير كونهما صفة للعلم

فتعين التضاد على تقدير وجودتهما او العدم والملكة على تقدير عدمية احدهما وهي البداهة

ومن شروط الاول امكان التوارد من الجانبين على محل الآخر ومن شروط الثاني من جانب الوجود

فقط وفي الحضوري والقديم لا يتصور ذلك لان المترتب على النظر الذي هو مجموع

الانتقالين التدريجيين لا يكون الا الحصولي الحادث كما يشهد به الضرورة فاتصافهما

بالبداهة ايضاً غير متصور لاستلزام انتفاء اللازم انتفاء الملزوم وبحث عليه ان شرطية

التوارد من الجانبين او من جانب على المحل بخصوصه ممنوع واما على المطلق اي على شخصه

او نوعه او جنسه قريباً كان او بعيداً فمسلم ومتصور ههنا كيف لم لا يجوز ان يكون مطلق العلم

جنساً للحضوري والقديم وعديلهما ولا ريب في اتصافه بالنظرية والقول بوضعيته لا يخلو عن

مقابلة المنع بالمنع على ان عدمية النظرية ايضاً محتمل بناء على ان يفسر بعدم امكان حصوله بدون

النظر وتمد بليه بعد بليه وفيه ما فيه فتأمل فانه من خواص هذا التعليق قوله يطلق على

معنيين اي في شائع الاستعمال والا فقد يطلق على انتقاش النفس وتأثرها بالصورة كما هو مذهب

من يقول ان العلم من مقولة الانفعال قوله قال العلامة اه مبنى الخلاف اتفاقهم على ان ما

هو العلم حقيقة هو مورد القسمة ثم اختلافهم في تعيين مصداقه فمال الجمهور الى المعنى الاول

ومال بعض الافاضل الى الثاني والعلامة جمع بينهما كما جمع العلامة القوشجي بين حصول الاشياء

بانفسها وحصول الاشياء باشباحها فكان العلم عنده مشترك لفظي بينهما او فيه

مافيه قوله في الحاشية الاول علم الخ المراد بالاول الاول تحققا وبالثاني خلافه

والحاصل انه ظن قوم ان ما به الانكشاف فيما عدا الحضوري هو الحصول فهو العلم حقيقة

وعليه بنوا كون العلم من مقولة الاضافة كما ظن آخرون بل انه الانفعال ومن مقولة

الانفعال والضرورة تشهد بان ما هذا شانه هو الصورة الحاصلة ومن مقولة

الكيف بل يمكن ان يستدل عليه بان يقال الاضافة والانفعال لا يوصف بالمطابقة

ولا شيء مما لا يوصف بالمطابقة بعلم فلا شيء من الاضافة والانفعال بعلم وبعكس بالعكس

المستوي الى قولنا لا شيء من العلم باضافة وانفعال فينبغي ان لا يطلق عليه الحصولي

الا بالمعنى المصدري اصطلاحا دون ما به الانكشاف وهذا كما ان مطلق العلم انما يطلق

على الحضور والحصول بالمعنى المصدري او على الحاضر او الحاصل بمعنى ما به الانكشاف فلا تتوهم

ما توهموا فافهم قوله اقول الخ المقصود منه ابطال رأي بعض الافاضل بالكلية وكلية رأي

العلامة قوله ليس الا الوجود الذهني فيكون فردا من افراد الوجود المطلق الذي هو نوع حقيقي

كالوجود الخارجي وافراد النوع الحقيقي سواء كانت اولية او ثانوية حصصية او غير حصصية لابد

ان تكون متحدة الحقيقة والا لم يبق نوعا حقيقيا وايضا افراد الوجود مطلقا حصصية

لا غير والافراد الحصصية لا تكون مختلفة الحقائق ولا مخالفة الحقائق مع طبيعتها الكلية بل

بالاعتبار هذا قال الاستاذ مد الله ظله قد اضطربت الاقوال في شانها فبعض بما يدل على التغاير الاعتباري

بينها وبين الطبيعة الكلية كما يقولون كل مفهوم بالنظر الى حصصه حقيقي لها وهذا انما يستقيم على التغاير الاعتباري

وتفسيرهم الحصة بالطبيعة المأخوذة مع قيد ما بان يكون القيد خارجا والتقييد داخلا يدل

ان عبارة [illegible] السيد مشتملة على الدليلين [illegible] قوله

دلالة ظاهرة على التغاير الحقيقي لانه مصرح بجزئية التقييد فتفريع التغاير الاعتباري على

هذا التفسير كما وقع من الاستاذ في شرح السلم لا يظهر وجهه على ان الجزئية الذهنية غير معقولة

لامتناع الاتحاد بين المقولتين المتباينتين وانتفاء حمل التقييد على الطبيعة والخارجية تنافي

الحمل الموجب للنوعية ولا ثالث لهما وايضا على تقدير عدم الدخول لا يظهر بينها وبين التشخص

على راي المتاخرين فرق اللهم الا ان يتكلف غاية التكلف ويقال ان الدخول في المفهوم و

العنوان دون المقصود والمعنون كما ان النسبة داخلة في مفهوم القضية دون حقيقتها

وكان التشخص داخل في عنوان الشخص دون المعنون والفرق بينها وبين الشخص بعد باعتبار

العنوان كما في موضوع المهملة القدمائية والطبيعة فارتفع الاضطراب في استقام التفريع هذا

ما ظهر لي الان لعل الله يحدث بعد ذلك امرا اقول عبده العاصي ان كلام الاستاذ مفتقر

الى توضيح وتنقيح فلا بد ان اتى بهما فاستمع قوله لامتناع الاتحاد لان التقييد من مقولة

الاضافة والطبيعة قد تكون من مقولة الجوهر وقد تكون من غيرها قوله الحمل الموجب بالفتح

اي تنافي حمل الطبيعة على تلك الافراد الذي يوجب كونها نوعا لها قوله ولا ثالث لهما لان الجزئية

الذهنية عبارة عن اتحاد جزء مع الاخر وكذا مع الكل في الوجود حتى يتحقق الحمل بينهما و

الخارجية بخلاف ذلك فذهنية احدهما توجب ذهنية الاخر لان الاتحاد من النسب المتكررة وكذا الخارجية

فاحتمال ذهنية احدهما وخارجية الاخر ساقط قوله وايضا على تقدير ه لا يقال يمكن

الفرق باعتبار الاعتبارية في الطبيعة الماخوذة في الافراد الحصصية وعكسها في الشخصية

اذ لو كان الامر كذلك لما صح جعلهم الحصة قسيما للشخص فانه مشروط باتحاد المقسم

قال المحشي في بعض تعليقاته انه ليس في الخارج الا شيئا مخصوصا مقترنا بعوارض مخصوصة ويقال له الشخص ثم العقل قد يأخذ ذلك الشيء من حيث هو مع قطع النظر عن العوارض ويقال له المطلق وهو الكلي الطبيعي وقد يأخذ معها بان يكون كل من التقييد والقيد داخلا او التقييد داخلا والقيد خارجا ويقال له الفرد والحصة **قوله** على راى المتاخرين اي بعض من القائلين بعدم حصول التشخص بحقيقة الحصة فان اكثرهم كما يشعر به بعض عبارات المحشي في بعض تعليقاته يتفوهون الا المتقدمين في القول بجزئيته **قوله** الا ان يتكلف غاية التكلف فان الظاهر من اعتبار دخول التقييد وخروج القيد فيها الدخول والخروج بالنسبة الى امر واحد وهو المعنون فانه لا مسترة في دخول كليهما في المفهوم التعبيري لها فالقول بخلافه لا يتأتى الا بارتكاب التكلف بان يقال الدخول بالنسبة الى العنوان والخروج بالنسبة الى المعنون **قوله** ويقال ان الدخول في المفهوم الخ كما يدل عليه عبارة الافق المبين حيث قال وينبغي ان تتعاهد الفطرة في معنى التقييد بل انه تقييد ولا تجعل الالتفات اليه بالذات من حيث انه امر يعتبر مع الطبيعة لئلا يرجع الى ان يصير هو قيدا ما الا انه غير القيد الاصل فتعود الحصة فردا بل يجب ان يستشعر بان المعتبر في كل مرتبة هو التقييد حتى انه لو لوحظ التقييد بالالتفات اليه على انه في حد طبيعة التقييد بما هو تقييد وتصير قيدا امر من حيث هو في نفسه مفهوم من المفهومات كان مناط الحصة التقييد به ولو اعتبر هذا التقييد قيدا كان المعتبر التقييد بالتقييد بل التقييد بالتقييد بالتقييد وهكذا الى حيث انتهى ملاحظة العقل ولذلك كان كل كلي نوعا بالقياس الى الحصص وكانت الحصة بعينها هي الطبيعة والفرق بنحو من الاعتبار انتهى

الكلام استاذ المحشي رحمه الله

قوله كما ان النسبة الخ اي على راي المحشي القائل بكون حقيقة القضية هو الموضوع المحمول
حال كون النسبة رابطة بينهما قوله والفرق بينهما وبين الشخص الخ يعني ان معنون
الشخص والحصة وحقيقتهما وان كان هو الطبيعة بلا امر زائد لكنهما مختلفان
بحسب العنوان والتعبير فان الطبيعة اذا لوحظت بعنوان الاكتناف والاقتران
بالعوارض تسمى شخصا وبعنوان الاقتران بالنسبة التوصيفية او الاضافية الحاصلة
باقترانها مع تلك العوارض تسمى حصة فالمسمى واحد والاسم مختلف باختلاف الاعتبار
كما ان مصداق موضوع المهملة القدمائية والطبيعة هو نفس الطبيعة الكلية باعتبار
ملاحظتها من حيث هي ومع صفة العموم والوحدة الذهنية لكن يشكل حينئذ اطلاق
الاعتبارية على الافراد الحصصية دون الشخصية اللهم الا ان يقال انه ايضا باعتبار العنوان
لاعتبار التقييد الذي هو امر اعتباري في مفهوم احدهما دون الاخر واما الاشكال بانه
لا وجه لكون الافراد الشخصية موجودات خارجية والافراد الحصصية امورا ذهنية
كما هو دائر في السنتهم فباق بعد فان الفرق المذكور في هذا المقام لا يجدي نفعا كما لا يخفى
على من له قريحة سليمة فافهم قوله وافراده افراد حصصية قال المحشي في حاشيته على
شرح المواقف الوجود بالمعنى المصدري الانتزاعي وكذا سائر المعاني المصدرية لا تتحصص
الا بالاضافات والتقييدات فحقيقته ليست الا مفهومه وحقائق افراده ليست الا
مفهوماتها كيف واذا كانت مفهوماتها عارضة لحقائقها كانت محمولة عليها بالاشتقاق
او بالمواطاة والاول يستلزم كون الوجود موجودا خارجيا والثاني يستلزم حمل المعنى

المصدري مواطاة على معروضه انتهى قال الاستاذ نصر الله ظله تقرير هذا المقال على ما يخطر بالبال والله اعلم بحقيقة الحال ان افراد الوجود لو كانت مغايرة لحصصها يصدق الوجود عليها بالحمل الصدقين لانه من لوازم الفردية والتالي بكلا شقيه باطل فالمقدم مثله اما بطلان الشق الاشتقاقي فلان ذات الفرد على ذلك التقدير عرض لحصة الوجود مع قطع النظر عن تحققه في ذهن ما او ما ينشأ بذاته فهو موجود خارجي فهذا ايضا كذلك وحينئذ ان لم يعرض لذلك الفرد فرد آخر من الوجود سوى الحصة فليكن حال جميع الموجودات كذلك فلا حاجة الى الفرد المغاير في شيء منها لانه لا تفاوت في نحو الموجودية بشهادة الوجدان والا فلذلك الفرد فرد آخر وهكذا فيتسلسل وذلك خلف هذا باطل واما الشق المواطاتي فاستحالته ولزومها بينة لا يحتاج الى البيان بقي في الشق الاول شيء وهو انه لقائل ان يقول على تقدير عروض الحصة للفرد انما يلزم صدق الموجود المشتق من المعنى المصدري مع قطع النظر عن تحققه في ذهن ما ولا نسلم استلزامه مجردا عن عروض فرد آخر لذلك الفرد المعروض للحصة الموجودية الخارجية حتى يقاس حال سائر الموجودات عليه او حاله على سائرها فالاخصر الاشمل في بيان حصصية افراد المعاني المصدرية ان يقال لو كانت لها افراد غير حصصها لكانت محمولة عليها بالمواطاة لان الفردية انما تكون بالحمل المواطاتي فلا يقال الجسم انه فرد للسواد والبياض وغيرهما من المعاني المصدرية العارضة له وحمل المعاني المصدرية على معروضاتها مواطاة باطل فنا من يقول عبدة العاصي بانواع المعاصي ان ناظري كلام المحشي قد قرروا الشق الاشتقاقي بتقريرات كلها غير صافية

فبعضهم بانه لو صدق عليها بالاشتقاق لزم ان يكون تلك الافراد موجودة اذ لا معنى للموجود الا ما ينتزع عنه حصة الوجود وحينئذ ان كفى في موجوديتها هذا القدر فليكف في جميع الموجودات من غير لزوم تحقق فرد آخر من الوجود غير الحصة والا يلزم التسلسل في الموجود وبعضهم بانه لزم ان يكون الوجود الخاص العيني الذي هو فرد للوجود بالمعنى المصدري موجودا خارجيا فان حمل المعنى المصدري على شيء بالاشتقاق يستلزم حمل المشتق عليه مواطاة بالضرورة فالموجود الخارجي صادق على الوجود العيني كما يصدق على غيره من الماهيات العينية الى آخر المقدمات المذكورة سابقا وانت تعلم ان مقصود المحشي اثبات انحصار الافراد للوجود المصدري في الافراد الحصصية بابطال ثبات الحقائق المعروضة سواء كانت امورا عينية او ذهنية باثبات الاستلزام بين المشتق الاشتقاقي والموجودية الخارجية حتى يتفرع عليه الكفاية المذكورة او لزوم التسلسل المستحيل وهو التسلسل في الامور العينية والتقرير الاول خال عن اثبات الاستلزام المذكور والثاني عاجز عن ابطال كون تلك الحقائق امورا ذهنية وبعض الافاضل الذي له يد طولى في قال بيان الاستلزام ان يقال مفهوم الوجود المصدري اذا كان عارضا للحقيقة فمفهوم الوجود المصدري الخارجي يكون عارضا للحقيقة ايضا فتلك الحقيقة تلزم ان تكون موجودة في الخارج فان عروض مبدأ الاشتقاق لشيء يستلزم صدق المشتق عليه مع ان الوجود المصدري مطلقا سواء كان خارجيا او ذهنيا من المعقولات الثانية التي لا تتصور ان تكون موجودة في الخارج وانت خبير بانه مع كونه كافيا للتقرير الثاني ففيه ان كون الوجود المصدري مطلقا من المعقولات

الثانية مسلم واما كون تلك الحقائق منها ففي حيز المنع فالتوقع من المنصف بعد احاطة الكلام ان يستيقن بحسن تقرير الاستاد سلمه الله تعالى الان الاخصر الاشمل لا يبطل به مذهب المشائين القائلين بان الوجودات الخاصة حقائق متخالفة متكثرة بذواتها عارضة للماهيات الممكنة وهي الوجود بمعنى ما به الموجودية وان بطل كونها افراداً للوجود المصدري بخلاف الاطول ولا غائبة فيه فان المقصود في هذا المقام نفي الفردية فقط وهو حاصل به فافهم وقد بقي بعد خبايا الزوايا ولا غرابة المقام لا نبيت بها **قوله** في الحاشية مستندة الى الوجود بمعنى ما به الموجودية الظاهر انه اراد به الامر المنضم مع الماهية فلوازم الوجود الذهني مستندة الى ما هو منضم معها في الذهن ولوازم الوجود الخارجي الى ما هو منضم معها في الخارج وهما مختلفان بالماهية لكنه لا يصح على تقدير اشتراك الوجود معنى كما هو الحق عندهم بناء على ما قال في بعض تعليقاته ان المرعي بحسب الظاهر اشتراك الوجود المصدري الانتزاعي بين الوجودات والموجودات اشتراكاً على وجه الاجماع وبحسب النظر الدقيق اشتراك الوجود الحقيقي وما قيل انه اراد به الواجب تعالى وامتناع استناد اللوازم المختلفة انما هو اذا لم يعتبر معه جهات مختلفة بناء على ان مقتضى اختلاف اللوازم انما هو اختلاف الملزوم ولو بالاعتبار ليس بجيد اذ بناء على هذا يصح استنادها الى الوجود بالمعنى المصدري ايضاً لتحقق التغاير بين الوجودين ولو بالاعتبار ولا احتياج الى جعلها مستندة الى الوجود بمعنى ما به الموجودية بل الجيد في الجواب انما هو الاكتفاء على المبني عليه فافهم **قوله** ثم حصر بعضهم الخ وجه عدول المصنف عن تخصيص المقسم بالحادث الى تخصيصه بالمتجدد **قوله** لا يخفى عليك الخ توجيهه

مولوی محمد عبد الحلیم [illegible] قوله [illegible]

انه قد تقرر في مقره ان للواجب سبحانه علماً فعلياً متقدماً على المعلوم وسبباً لايجاده اذ ملاحظة ما في النظام العجيب من الغرائب واللطائف ينادي باعلى نداء على ان موجده علمه اولاً ثم اوجده ثانياً وان ذلك العلم ليس زائداً على ذاته سبحانه بان يكون مغايراً له وممتازاً عنه تعالى وان العلم كمال كما يشهد به قوله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيراً كثيراً ومن المعلوم ان الاستكمال بالغير اي بالامر المباين نقصان فلو كان علمه تعالى كما يدل عليه كلام المصنف علماً حضورياً يستدعي العينية مع المعلوم لكونه عبارة عن نفس المدرك الحاضر عند المدرك لزم عدم علمه تعالى قبل وجود الممكنات كحدوث الزمان والزمانيات واستكماله بالغير وهو العلم الذي هو عين الممكنات المباينة منه تعالى وزيادة صفة العلم عليه وكل منها هادم لاساس ما مهدناه فتدبر قوله والتحقيق الخ حاصله ان الاعتراض انما نشأ من الاشتباه اذ للعلم مطلقاً ثلثة معان احدها امر اضافي شانه ان لا يتحقق الا بعد تحقق المنتسبين والاستكمال به استكمال بما هو انتزاعي لا يصلح للعينية لا مع المعلوم ولا مع العالم فادعاء تقدمه والاستكمال به وعينيته لا ينبغي لاحد واما الاخيران وان كان كل منهما حضورياً متحققاً فيه لكن ما هو عينه تعالى هو الثاني وما هو عين المعلوم هو الثالث وهما وان كانا متحدين في الممكنات فهما متغايران في الواجب فعينية احدهما مع المعلوم لا يستوجب عينية الاخر معه فافهم قوله فهو نفس المعنى الخ اذ كل ما يصدق عليه الحاضر عند المدرك بالذات في الممكنات كالصورة العلمية والحالة الادراكية وغيرهما من الصفات النفسانية الانضمامية يصدق عليه منشأ الانكشاف لنفسه ولغيره بخلاف الواجب سبحانه

فان من الحاضر عنده الممكنات وليست منشأ الانكشاف لنفسها ولا لغيرها فصدقهما معا على امر واحد في بعض المواد كما في علمه تعالى بذاته لا يوجب العينية كما ظن **قوله** واما الثالث واما الثاني فقد يكون غيره فيه كعلمه تع بغيره **قوله** لكن ما هو عينه الخ وما هو عين المعلوم فهو الثالث والاول بريء عنهما **قوله** وهو مبدأ الخ دفع لاستبعاد العينية للوجهة لكون الاشياء معلومة حال كونها معدومة لكن يرد عليه ان كون ذات الواجب تعالى مبدأ الانكشاف الممكنات انكشافا حقيقيا مع تباين الحقيقة يأباه العقل السليم وعلى التسليم فينتقض عن الحكم بامتياز الممكنات بعضها عن بعض عنده تع بحضور حقيقة واحدة بسيطة فان سبب العلم ما لم يتميز عند العالم كيف يتميز المعلوم عن معلوم اخر عنده مع ان العلم الحقيقي يساوق التمايز والقول بان بينه تع وبين كل ممكن ارتباطا ليس مع غيره وبسببه يكون منشأ لانكشاف الممكنات وبحسبه امتياز بعضها عن بعض عنده تع كما ينطق بكلام المعلم الثاني في السياسات المدنية لا يجدي نفعا لان ذلك الارتباط لا يمكن ان يرتفع به التباين الذي هو منشأ الاباء المذكور بينه تعالى وبين كل ممكن وكذا لا يمكن ان يحصل به امتياز بعضها عن بعض عنده تع فانه فرع امتياز بعض الارتباطات عن بعض عنده تع وذلك الامتياز اما بنفس ذواتها فيلزم ان يكون انكشافها ايضا بذواتها لتساوق العلم والتمايز لا بذاته تعالى وهذا خلف او بنفس ذاته تع فهو اول الكلام او بنفس ذات الممكن فيلزم الدور او بارتباط اخر وهكذا الى غير النهاية فلم يحصل الامتياز اصلا اذ ما لم يتميز واحد من تلك السلسلة بالذات لم يتميز

علم الواجب تعـ كيفية

واحد منها بالعرض ايضاً والا لزم تحقق ما بالعرض بدون تحقق ما بالذات فافهم **قوله**

في الحاشية فلا يرد لان المراد بقوله وعلمه بالكل بعد ذاته ولذا بقوله كثرة علمه بعد ذاته

هو العلم التفصيلي لا الاجمالي الذي هو العلم بالحقيقة وعينه سبحانه وتعالى وبقوله يتحد

الكل بالنسبة الى ذاته ان الكل متساوي الاقدام في سلك الحضور عنده تعالى وانتساب الوجود

عنه لا انه متحد معه في الحقيقة والتقرر وبقوله فهو الكل في وحدته انه مبدأ الكل وخالق لهم

لا ان تركيبه وقوامه منه تعالى الله عنه علواً كبيراً **قوله** وتمام القول فيه الخ اي في العلم الفعلي

للواجب سبحانه تفصيلاً والقول الاجمالي فيه انه تعالى عالم بنفسه وبغيره ام لا وعلى

الاول فالعلم اما عينه او غيره وعلى الثاني اما صفة قائمة به متعددة في ذاتها وهي صور الممكنات

بحذافيرها او واحدة بسيطة ذات تعلق بالكائنات باسرها او غير قائمة به فاما بنفس حضور الممكنات

عنده تعالى بوجودها الدهري او بحضور الصور الجوهرية والعرضية القائمة بانفسها قبل

وجود ذي صورها او بنفس حضور الاشياء حضوراً اشراقياً او بنفس ثبوت الممكنات المعدومة

ثبوتاً خارجياً او ثبوتاً علمياً بلا تحقق واقعي كالسراب وباتحاد المعقول مع العاقل فهذه

عشرة مذاهب والى كل ذهب ذاهب واحقاق الحق في المبسوط **قوله** فلذلك فقد ذكر الخ

المشار اليه هو مجموع كون العقول العالية مفارقة وكون وجوداتها لها فان ابتناء الحمل

على المشتق يدل على اخذ المأخذ فيه كما تقرر في موضعه ومر عليه قوله والنفس الخ اذ التجرد والمفارقة

عن المادة ايضاً معتبر في مفهومها فانطبق عليه الحاصل الاتي **قوله** والالات الجسدانية الخ

كانت باطنة او ظاهرة وجودها لا لذواتها بل لغيرها كالعين فالمراد بها ههنا هي القوة

علم الواجب تعالى كيفية

الباصرة المودعة في تجويف ملتقى العصبتين النابتتين من مقدم الدماغ المتبادرتين
الى العينين لا الجرم المخصوص **قوله** فلذلك الخ ولعدم كونها مفارقات ايضا
ولم يتعرض به لظهوره ولكفاية احدهما **قوله** لم يجئ الخ لانه انما ادرك ذاتي على تقدير
وجدان لا ترمني في تكون وجودي لي بالوساطة فاذا كان وجودي لي بالاصالة تحقق
اقوى منشأ الانكشاف في القول بجواز كون مناط العلم هو الاول دون الثاني بعيد عن
الانصاف **قوله** حاصله الخ الظاهر ان حاصل الكلامين كما ينادي الصدر
الى الصدر والعجز الى العجز فالتخصيص بالثاني بعيد مستغنى عنه ومحصوله ان تعقل الشيء وادراكه
هو وجوده للذات المجردة وحضوره عندها اما بواسطة لوجود زيد لنا وحضوره
عندنا فانه بواسطة وجود الصورة المتحدة معه لنا او بدونها كحضورنا وحضور الصورة
العلمية عندنا وعنده تعالى والمجردات لما كان وجودها لانفسها وحضورها عندها بلا واسطة
غيرها يلزم تعقلها وادراكها لها بذواتها لا بما عداها فتعقلها بالمعنى المصدري هو وجودها
لها وحضورها عندها وبمعنى الحاضر عند المدرك عينها وانها كما هو شان العلم الحضوري
بانفسها فافهم **قوله** حيثية تقييدية موجبة للتكثر وهي الحيثية التي يتغير بتغيرها المصداق
فان كانت معتبرة في المعنون بان كانت داخلة في حقيقته وقوامه فتوجب التغاير بالذات وان كانت
في المفهوم والعنوان فقط كحيثية الاكتناف بالعوارض الخارجية او الذهنية بالنسبة الى
الى الاشخاص فالتغاير بالاعتبار فالحاصل انه لا بد ان يعلم ان الحجة المذكورة للشيخ كما تدل على نفي
التغاير بين مصداقي العقل والمعقول في تعقل المجرد ذاته بنفسها كذلك تدل على نفي التغاير بين مصداقي
الى الاشخاص فان حيثية العوارض الداخلية في عنوان الاشخاص موجبة لتغاير مصداقي الشخص والكلي لا بالذات ١٢ انتراب

بيان كيفية علم النفس والمجردات

العاقل والمعقول ههنا فان العاقل ههنا ما هو عاقل وجود له وحاضر عنده فهو بهذه

الحيثية معقول ايضا فمن ذهب الى خلافه كالمحقق الدواني واتباعه حيث قال في الحاشية

القديمة ان في علم النفس بذاتها موضوع العالم مغاير لموضوع المعلوم بالاعتبار كتغاير

المعالج والمستعلج فقد اخطأ لغفوله عما نطق به الشيخ فقوله كيف الخ كانه علاوة لدليل

الشيخ الناهض على نفي التغاير مطلقا والمقصود بها نفي التغاير الذاتي فقط فلا يرد ان القائل

بالحيثية انما يقول في التعبير والعنوان دون المعنون والمعبر عنه وهذا لا يستوجب ان يكون الحيثية

امرا اعتباريا حتى يكون العلم بها علما حصوليا لا حضوريا كيف وسيصرح المحشي ان العلم

الحصولي هو الشيء من حيث العوارض الذهنية مع ان العلم المتعلق به علم حضوري لا حصولي

هذا غاية توجيه الكلام والله اعلم بحقيقة المقام **قوله** والعلم المتعلق بها علم حصولي لان

الذات المأخوذة مع الحيثية لتركبه عن امر اعتباري امر اعتباري موجود في ظرف اللحاظ

بوجودها الظلي دون الخارج بوجودها الاصلي بخلاف النفس فلا تكون نعتا لها لاستدعاء الاتصاف

الانضمامي الذي هو احد الامور الثلثة التي عليها بناء العلم الحضوري وجودي الحاشيتين في ظرف

الاتصاف وظاهر انها ليست عينا ولا معلولا لها فيكون علمها علما حصوليا اذ العلم المتعلق

بالاشياء الغائبة عنا يكون بحصول صورة منها هذا تلويح ما في التوضيح **قوله** في الحاشية كلا

فالحق فيه ليس الخ لعل غرضه ان وصف العاقلية والمعقولية من الصفات النفسانية التي مصداق

حملها نفس ذات الموصوف فيكون مما لا حاجة في الثبوت لها كالوجود للواجب تعالى فلا يرد ان الاتصاف

بهما مطلق الاتصاف الشيء بشيء مسبوق بالاستعداد فللنفس استعداد بان باحدهما صارت عاقلة

وبالآخر معقولية **قوله** فيهما فالعاقل والمعقول والعقل الخ والا لزم ان يكون علمها

بانفسها بحصول صورها **قوله** فيها وتحقيقنا هذا اشارة الى قوله فالعاقل والمعقول الخ

فانه كالنتيجة لجميع ما سبق ووجه الظهور ان ما سبق يدل دلالة ظاهرة على ان المعقول ههنا

لو لم يكن عين العقل بمعنى الحاضر عند المدرك الذي هو حقيقة الحضوري لزم ان يكون علمه بحصول

صورته وهذا الوجه ليس له اختصاص بهذا المقام بل جار في الحضوري مطلقا كما لا يخفى

قوله غطاؤه في القاموس غطى الليل فلانا اي البسه ظلمته والغطاء ككساء ما يغطى به المرأة

وجهها **قوله** فيها دون الاعم الا لانها من الامور الاعتبارية الغير الحاضرة عنده فلابد في

علمها من الحصول **قوله** فيها وبه يظهر ايضا الخ لان المجردات مع كونها فاقرة الذات

في جميع الكمالات لما كان تعقلها عين ذواتها فالواجب تعالى عن جميع انواع النقائص

احق بان يكون صفة العلم وكذا جميع صفاته التي هي متساوية الاقدام في كون منبعها

نفس الذات القيوم الحق بلا مشاركة امر غيره نعم بعين ما ذكر من الحجة القاطعة والبينة الساطعة

فتدبر **قوله** يلزم اجتماع المثلين قال بعض الاعاظم الاماجد انه يتوجه عليه بالنقض لان مقدمات

البيان بعد التسليم والاغماض عما يبتني عليه استحالة اجتماع المثلين تستلزم عدم علم الجزئيات

على وجه جزئي فانه على تقدير حصول الاشياء بانفسها يلزم اجتماع المثلين لا محالة نقول

عبرة المعتصم بحبل المتين ان في قوله بعد التسليم اشعارا الى ان للاحد ان يمنع على تقدير كون

علم الصورة الذهنية حصوليا وان كانا متحدين بالذات لزوم اجتماع المثلين المستحيل مستندا

بانه عبارة عن اجتماع امرين متشاركين في الماهية النوعية في محل واحد المستحيل منه اجتماعهما

بحيث يرتفع الامتياز بينهما كما صرح به المحشي في موضع اخر والتمايز بين المتحدين ذاتا

لا يتوقف على اختلاف المحل لتشخصها بحسب المحل الواحد في ازمنة متعددة او زمان واحد

يوجب تعدد التشخصات باعتبار الجهات كالهيولى وفي قوله والاغماض اشارة الى ان ما

يبتني عليه استحالة من ارتفاع الامان عن حكم الحس على تقدير جوازه لجواز ان يكون

السواد المحسوس واحد سوادات كثيرة ليس مما ينبغي ان يبتني عليه لانا لا نجد باسا

في الارتفاع المذكور اذ الحس قد يغلط كثيرا كما هو المقرر في مقره فادعاء استحالة ادعاء

محض كيف وان الجسم يغمس في الصبغ فيغلي كدرة ثم كهبة ثم سواد ثم حلوك وليس ذلك الا لانضمام

افراد السواد المطلق عليه فالكهبة كدرتان اجتمعا والسواد كهبتان والحلوك سوادان

وهذا بعينه اجتماع المثلين فليتأمل واما تقرير النقض فهو انه على تقدير حصول الاشياء

بانفسها لا بد لعلم الجزئي بما هو جزئي ان يحصل هو بنفسه وتشخصه مقارنا بالعوارض

الخارجية في الذهن اذ الكلي قاصر عن افادة علمه بما هو كذلك وهل هذا الا اجتماع المثلين

الذي ادعيتم باستحالته لاجتماع التشخص الذهني والخارجي والتشخصين الخارجيين

المتشاركين في الماهية النوعية في محل واحد وهو النفس فلا يصغى الى انكار علم الجزئي بما هو جزئي

فانهم استدلوا على حصول الاشياء بانفسها في الذهن بانا نحكم على اشياء لا وجود لها في الخارج باحكام

ايجابية صادقة وذلك لا يمكن الا بعد وجود تلك الاشياء اذ ثبوت الشيء للشيء يستدعي ثبوت

المثبت له واذ ليس في الخارج فهو في الذهن وهذا الدليل لو تم لدل على حصول الجزئي

بما هو جزئي ايضا في الذهن بجريان خلاصة الدليل فيه ايضا بانا نحكم عليه بما هو

كذا باحكام ايجابية صادقة مختصة به نحو زيد مسئول للعلا بد من الوجود واذ ليس في

الخارج فهو في الذهن ووجوده وجود المغاير معه حقيقة واعتبار الا يكفي لصدق الموجبة والا لكفى

لصدق قضية زيد قائم مثلا وجود الماهية الانسانية في ضمن جزئي اخر كعمرو وغيره فلا بد

من حصوله ووجوده من حيث انه متشخص بالعوارض الخارجية ومكتنف باللواحق العينية

في الذهن وليس العلم زائدا على هذا القدر والجواب بانا لا نسلم المماثلة المستحيلة بين التشخص الذهني

المكتنف بالعوارض الذهنية والتشخص الخارجي المتشخص بالتشخصات الخارجية او التشخصين

الخارجيين اللذين تشخص احدهما مغاير لتشخص الاخر لتحقق التمايز بينهما كما بين الخطين او السطحين

المتماثلين في الانحناء والاستقامة الحالين في سطح واحد او جسم كذلك عينا على ما تقرر في الحكمة

من ان المحل هو الكل لا البعض دون البعض لانهما من حيث انهما ممتدان في جهة محل لاحدهما

ومن حيث انهما ممتدان في جهة اخرى محل للاخر متشارك كما اشير اليه سابقا فافهم قوله علم

حصولي والا لزم اجتماع المثلين قوله فعلم حصولي لانتفاء المماثلة المستحيلة بين الصورة العقلية

الكلية والصورة الشخصية الذهنية قوله على تقدير كونه علما اما على تقدير كونه غير العلم

فليس من هذا القبيل بل حالة اذعانية تحصل عقيب اكتناف الصورة الذهنية بالعوارض الذهنية

كما سيأتي قوله وبهذا حصل الفرق وزال الاشتباه الناشي من اطلاق لفظ التصديق والجزء

الاخير للقضية على الحكم على طور الاوائل واطلاق التصديق والقضية على المفهوم العقلي المركب

على رأي الامام لتغاير الاطلاقين فمع وقوع النسبة والمفهوم العقلي المركب من حيث انه تصديق و

و بكونه معلوم وجزء اخير قضية قوله في الحاشية على واحد غير مركب هذا على تقدير حصول الاشياء باشباحها

والتحقيق ان الكيفية الاذعانية وراء الكيفية الادراكية لان العلم صفة يحصل منها الانكشاف والاذعان ليس كذلك لحصوله بعد الانكشاف

صحيح لاغبار عليه واما على تقدير حصول الاشياء بانفسها فلا يظهر وجهه لان العلم المتعلق بذلك

الامر العقلي المركب هو الامر العقلي المركب في مرتبة القيام اذ ذاتيات الشيء لا تختلف باختلاف

الاعتبارات والتوجيه بان العلم من مقولة الكيف والانقسام اللازم للتركيب يأبى فيه مع ما فيه

يبنافيه قول المحشي بعيد هذا والتصديق عند الامام علم مركب من العلوم المتعددة لا علم

واحد بسيط فالتوجيه توجيه الكلام بما لا يرضى به قائله والقول بان تركيب احد المتحدين ان كان

ذاتا وحقيقة لا يوجب تركيب الاخر الا ترى ان مرتبة لا بشرط شيء وبشرط شيء متحدان مع

كون احدهما بسيطة والاخرى مركبة لا يحصل لعندي لما عرفت ان ذاتيات الشيء لا تختلف

باختلاف الاعتبارات كما تمسك به ذلك القائل في مواضع عديدة واما مرتبة لا بشرط شيء

وبشرط شيء فلا نسلم بساطة احدهما وتركيب الاخرى لان النوع الواحد الصالح لان ينتزع منه

شيئان في ظرف اللحاظ اذا لاحظه العقل مبهما باعتبار انتزاع معنى مبهم يسمى مرتبة لا بشرط شيء

واذا لاحظه مبهما ثم محصلا باعتبار انتزاع معنى مبهم ومحصل مرتبة بشرط شيء فلتحادهما

انما هو باعتبار منشأ الانتزاع وليس باعتبار بساطة احدهما وتركيب الاخرى واما المفهوم

الانتزاعي التعبيري لهما وان كان بسيطا ومركبا فليسا متحدين ومن ههنا تسمعهم يقولون

ان جزئية الجنس والفصل للنوع انما هي باعتبار لحاظ العقل وتعمله وما ظهر لي في هذا

المقام بعون الملك العلام هو ان مقصود المحشي ان المسمى بالقضية في قول السيد هو المفهوم

من حيث انها امر عقلي مركب معتبر فيها الوحدة عروضا او دخولا لا من حيث انها كثرة محضة

فمرتبة القضية حقيقة محصلة كالاعداد والعلم المتعلق بها بهذه الحيثية علم واحد غير مركب

اي ليس علوماً متعددة عند الحصول ثم اعتبر فيها بعد ذلك الوحدة اذ الحاصل في الذهن حينئذ

انما هو الشيء الواحد من حيث انه واحد وان كان في نفسه ذا اجزاء ونحو العلم انما يكون متعلق الحاصل

كما لا يخفى فلا يكون تصديقاً عند الامام لان التصديق عنده علوم متعددة صراحة ومعتبرة فيها

الوحدة كما هو التحقيق عند المحشي كما سيأتي فالمراد بالمفهومات في قوله العلم بها الخ هو المفهومات

المتعددة المحضة حتى يصير العلم المتعلق بها تصديقاً عند الامام ومن ههنا ظهر ان الفرق

بين التصديق والقضية عند الامام ليس بالعلم والمعلوم والكلام السابق مأول فيؤيده

ايضاً ما سيأتي من المحشي ان التصديق عند الامام هو مجموع تصورات اجزاء القضية حيث

لم يقل هو ادراك القضية فما ظن من ان مقصود المحشي من اقحام هذا الكلام هو الكلام على

السيد بانه يلزم عدم الفرق بين التصديق والقضية بالعلم والمعلوم والمقرر عند الامام

خلافه بعيد كل البعد والمقصود انما هو نفس تبيين الاختلال في العبارة والقول بانه من

قبيل صنعة الاستخدام وهي من المحسنات المعنوية كما تقرر في علم المعاني والبيان بعيد اذ من

المعلوم ان تحسينها ليس على الاطلاق بل اذا قام القرينة على فهم المراد وبدونها مخل للفهم

في تلك العبارة اذ ليس في سياقها وسباقها ايماء الى هذا المرام ولهذا احتاج المحشي في اثباته

الى امر خارج والله اعلم بالصواب هو المستعان في كل فصل وباب **قوله** وهي اعم الخ الظاهر

انه ليس داخلاً تحت النقل لان ما يظهر من تتبع كلماتهم وتصفح تصريحاتهم هو انه لما كان العلم

الحصولي من مقولة الكيف وفسر بحصول الصورة مع كونه من مقولة الاضافة فتحكموا بالتسامح

ويكون المراد به هو الصورة الحاصلة كما في شرح المواقف ولم يظهر انهم عمموها ايضاً

لا يذهب عليك ان هذا التصحيح وجه الكلام بالتسامح لان الصورة الحاصلة ايضاً ليست من مقولة الكيف مطلقاً لما ان المذهب المنصور ان حصول

واما الداعي الى الحكم بالتسامح هو لزوم اندراج ما هو من مقولة الكيف تحت مقولة اخرى
بحسب التفسير الاول فلو عمموا ما هو المراد منه حيث يعم الحضوري ايضا عاد المحذور المذكور لان
العلم الحضوري ليس مندرجا تحت مقولة معينة بل حاله كحال المعلوم لاتحادهما ذاتا
واعتبارا كما صرح به بعض الاذكياء فما الفائدة بالتسامح بل هو تتمة اوردها المعترض من عند
نفسه ليتم اعتراضه واذا وعيت هذا فاعلم ان حاصل الجواب انا لا نم ان الصورة الحاصلة
من الشئ اعم من الحضوري لان المفهوم منها انها حكاية عن ذلك الشئ واتحاد الحكاية و
عينيتها مع المحكي عنه محال بل هما متغايران مصداقا بالذات او بالاعتبار فلا بد ان يكون تلك
الصورة مغايرة للمعلوم مصداقا فكيف تعم الحضوري لانه وان وجد بينه وبين معلومه مغايرة
في المرتبة المتاخرة عن صدقهما لكن لا تنفع الشمول فما وهم ان هذا الجواب ليس على
دأب المناظرة لان السائل ناقل والناقل لا يتوجه عليه المنوع الثلثة فاسد كما لا يخفى فتدبر
فانه من سوانح الوقت **قوله** في المطارحات الخ حاصله على ما ظهر لي انه لو كان العلم
الحصولي للنفس الموجودة بزوال شيء عنها فالشيء الزائل اما ان يكون ايضا علما حصوليا
او غيره بل صفة اي امرا غير الادراك الحصولي سواء كان علما حضوريا ام لا وعلى الثاني
فللنفس الخ وعلى الاول فذلك الادراك الحصولي لا بد ان يكون امرا وجوديا والا لزم ان يكون الامر
العدمي هو الزوال انتفاء ما للشيء وهو الادراك الحصولي الزائل وهو محال فبطل الرأي بالكلية اما
على تقدير كون العلم عبارة عن الزائل فظاهر واما على تقدير الزوال فلان كل علم حصولي لا ان
يحصل العلم بزواله او بزوال الحصولي وهكذا اذ حصول ما لا دون علم في كونه زائلا ملغاة كما لا يشهد

المطارحات ان العلم ليس بزوال ... حاصل ما في

به الوجدان والزائل او زائل الزائل لا بد ان يكون وجوديا سواء كانت المقدمة القائلة

العدمي لا يكون انتفاء ما ليس بشيء ماولة بما في حاشية الحاشية والا فما قيل انه لو كان احتمال

كون الزائل حضوريا داخلا في الشق الاول فبطلان الرأي ممنوع لان المفروض انما هو كون

الحصولي زوالا ولو كان داخلا في الثاني فانما يصح اذا ارتفع احتمال كون الزائل حضوريا

غير صفة كعلم النفس بذاتها وهو ممنوع وكذا ما قيل لو كانت المقدمة القائلة ماولة لا يلزم

وجودية جميع الادراكات لانه اذا تعلق الزوال بزوال زائل وجودي لا تلزم وجودية

الزائل اللاحق لان العدمي حينئذ لا يكون انتفاء ما ليس بشيء على وجه لا يستلزم الوجود

ليس على ما ينبغي هذا ثم اعلم ان الامام استدل على هذا المطلوب بان هذه الحالة الوجدانية

المسماة بالعلم ليست عدمية لانها ممتازة عن غيرها بالضرورة والعدم ليس كذلك وايضا

لو كانت عدمية لكانت عدم ما يقابلها وهو اما الجهل البسيط الذي هو عدم فيكون العلم

عدما للعدم فيكون ثبوتيا مع فرض كونه عدميا واما الجهل المركب وهو باطل ايضا لخلو

المحل عنهما كما في الجماد وفيهما ما فيهما فتدبر **قوله** فينتهي الى ادراك وجودي مسلم لكن

لم لا يجوز ان يكون حضوريا او الجواب الجواب **قوله** في الحاشية في هذا الطريق دفعا

منها انه فيما اختاره صاحب المطارحات لا يتم التقريب لان المدعى كون الادراك الزائل وجوديا

محضا والثابت بما هو اعم منه ومن الانتفاء الثابت بخلاف هذا الطريق ومنها ان في هذا

الطريق على تقدير نقيض المدعى يلزم امر استحالته بين بخلاف ذلك الطريق **قوله**

فيهما وذلك بين الخ ضرورة استحالة ارتفاع النقيضين وفي لعل ان في هذا المقام اشكالا

السابقة مستقيا عند تحقق الادراك اللاحق والبداهة تشهد بخلاف ذلك كما ان المعنى الذي سيجيئ من المحشي في جواب النظر المذكور بعيد بقوله

خاطبني به معاصر الاستاذ روح الله روحه ان ارتفاع النقيضين نقيض للنقيضين فان نقيض كل شيء رفعه واستحالة احد النقيضين يستوجب وجوب الاخر فيلزم ان يكون النقيضان واجبين وهو مستلزم لاجتماعهما وقد سنح لي في مجلسه ما ينفي لدفعه لكن لم يرض به وهو انه ليس معناه رفع تحقق النقيضين معا حتى يلزم ما الزم فانه ليس بمحال بل معناه رفع احد النقيضين كما هو شان رفع موضوع القضية الطبعية الذي يتحقق بتحقق فرد وينتفي بانتفاء جميع الافراد فغاية ما لزم من استحالته وجوب احد النقيضين ومن الضرورة انه لا يستلزم اجتماعهما وقد عرضته على الاستاذ مد ظله فحسنه ثم اتى بتقرير اخر وهو ان معناه انه على تقدير ارتفاع نقيض ارتفاع النقيض الاخر محال وهو انما يستلزم وجوب لا النقيض لا على ذلك التقدير وهو ليس بمحال وقريب منه ما افاده هو بنفسه ان معناه معية رفعهما محال فيجب سلب معيتهما وهو ليس بمحال فافهم **قوله** فيها مع انه الخ بهذا يثبت للمقدمة الممنوعة وان لم يتعلق بالمقصود لما مر انفا فنفي الفائدة في ذكرها غير صحيح **قوله** فيها لا يفي بالمقصود بخلاف الطريقة التي اختارها صاحب المطارحات لانها تدل على الايجاب الكلي كما تلونا عليك سابقا **قوله** جميع تلك الادراكات اي الادراكات السابقة الغير المتناهية **قوله** فالاولى ولم يتفق لي الصواب نحو ان حملته على المعنى الصحيح وهو اما هذا المعنى فالمعنى فللنفس ادراكات من حيث الانتفاء والبداهة تشهد بخلافه او المعنى الذي سياتي من المحشي **قوله** فيلزم انتفاء الخ مع ان الوجدان شاهد بخلافه **قوله** بل انتفاء ثابتا والاستدلال عليه بان الادراك منشأ الامتياز فلو كان بانتفاء محض لا يتميز لان الانتفاءات المحضة

والسلوب البسيطة لا تتميز الا بملكاتها ولا الكرلن الحصر بين الانسان وسلبه عقليا

يجزم العقل بمجرد ملاحظة الطرفين لتجويز العقل ان لا يكون الانسان ولا سلبه بل السلب

بل الانسان يكون مسلوبا بسلب اخر ممتاز عن السلب الاول بذاته المخصوص وهو كما ترى وما

لم يتميز فكيف يكون منشأ لامتياز الغير تام اذ عدم التمايز الا بملكاتها لا يوجب عدم

كونها منشأ لامتياز الغير ومن ادعى فعليه البيان وان ظن ان الملكات ايضا سلوب بسيطة

فيزاح بان تمايز السلوب لا يتوقف الا على الاضافة الى ملكاتها لا على تمايزها ايضا فتأمل

قوله واللازم على تقدير الخ اذ على هذا التقدير كل ادراك سابق كان انتفاء اثباتا لسابق

فتحقق اللاحق بزوال سابقه زال ثبوته وبقي نفاؤه المحض بناء على ما تقرر ان النفي اذا دخل

كلام فيه تقييد يتوجه الى القيد فقط اورد عليه بان العدم المحض اذا كان موصوفه موجودا

يكون عدما ثابتا والسالبة المحضة في هذه الصورة تصدق معدولة وقد فرض وجود الموضوع

اذ الكلام عند تحقق الادراك الاخير فالاعتراف بالانتفاء المحض اعتراف بالادراكات

وفيه كلام سيأتي قوله ولا شك انه الخ فيلزم استحالته على تقدير حدوث النفس مسلوبا واما

على تقدير قدمه فلجواز ان يكون مرتبة العقل الهيولاني التي هي عبارة عن خلو النفس عن

جميع الادراكات مختصة بحدوث النفس والشاهد عليه حالتهم لاستحالة التسلسل في

التصور والتصديق على تقدير كونهما نظريين على حدوث النفس ايضا امكن ان يستدل على

انتفاء تلك المرتبة راسا بان يقال بعد تمهيد مقدمة وهي بان نفرض مفهومين متناقضين

مفهوم شيء حصل في الذهن بنفسه او بوجه ذاتي او عرضي سواء كان مراة لملاحظة اولا ومفهوم

مولوي عماد الدين

ولنسلم احدهما بالمعلوم والاخر بالمجهول المطلق في مرتبة العقل الهيولاني لو كانت من الواقعيات ففرضنا ان عمرا مثلا كان في تلك المرتبة ثم حصل له اولا مفهوم المجهول المطلق بالمعنى الذي مر فان العقل لا ينقبض عن تجويز حصوله له ابتداء كما يشهد به الوجدان فزيد حينئذ مثلا اما معلوم عنده بان يكون حاصلا بنفسه او بوجهه وقد فرضنا انه لم يحصل له سوى مفهوم المجهول المطلق فيكون عنوانا له وصادقا عليه فيلزم ان يكون حين كونه معلوما مجهولا مطلقا واما مجهول مطلق فيكون حاصلا بهذا المفهوم الصادق عليه المفروض الحصول فيلزم ان يكون معلوما حين كونه مجهولا مطلقا ولهذه الشبهة تقريرات اخر مختصة بها وهذا التقرير مما سنح لي عند المناظرة مع بعض اصحابي وقد عرضتها على اذكياء عصرنا فلم يات احد بما يعتد به فهي احق بان تسمى بالجذر الاصم قوله اذ زوال شيء الخ اقول بعض الاعاظم انه ان اراد به مطلق انتفاء الشيء بعد تحققه فيلزم تحقق العدم السابق كما في الحوادث ومسلم ان اراد به انتفاءه بعد الوجود لكن الادراك لو كان انتفاء لا يجب ان يكون عدما لاحقا وانما يجب في الادراك الحادث فمن الجائز ان يكون الادراك المفروض الحدوث زوالا اي عدما لاحقا لانتفاء السابق على ما هو انتفاء له ويكون ذلك الانتفاء سابقا لما هو انتفاء عنه وهكذا كما في عدم علم قديم وح لا يلزم تعاقب الا الانتفاءات فتحقق العدم لزوما تحقق الزائل قبل تعلق الزوال به وتخصيص الدليل يوجب عدم تمام التقريب لانه ح يبقى احتمال كون الادراك زوالا لانتفاء سابق على ما هو انتفاء له فافهم فانه دقيق

قوله فالادراك الذي يعقبه الضمير الاول للانتفاء والثاني للادراك يقال عقبه فلان اذا جاء على عقبه فالحاصل ان الادراك لو كان انتفاء ادراك اخر فالادراك

ليس بزوال لبيان العلم الحصولي ضميمة

مولوي رستم علي

الذي يعقبه ذلك الانتفاء او كان انتفاء للادراك السابق عليه كان ذلك الانتفاء
انتفاء لانتفاء الادراك الذي هو سابق عليه بمرتبتين وكان هذا الادراك الذي
يعقبه ذلك الانتفاء انتفاء له وانتفاء انتفاء الشيء يستلزم تحقق ذلك الشيء والا
لزم ارتفاع النقيضين فيتحقق الادراك المنتفي السابق على ذلك الانتفاء بمرتبتين
ثم يستلزم الادراك الثالث وهو الانتفاء للادراك المفروض الاول السابق عليه بمرتبتين
وهكذا يستلزم كل ثالث الاول فبطل كلية الرأي ولزم اعادة المعدوم وانقلاب المثبت
الى المنفي وبالعكس ثم هكذا الى غير النهاية فافهم قوله في الحاشية وهو محال الخ نوقض
تارة بان الموجود امر واحد في حد ذاته ولا يختلف ابتداء واعادة بحسب حقيقته بل
بحسب الاضافة الى امر خارج عن ماهيته اعني الزمان فاذن مثلا زمان امكانا ووجوبا وامتناعا
فلو جاز كون الشيء الواحد ممكنا في زمان كزمان الابتداء وممتنعا في زمان آخر كزمان الاعادة
بناء على ان الوجود في الزمان الثاني مغاير للوجود في الزمان الاول بحسب الاضافة لجاز انقلاب
احدى المواد الثلث الى الاخرى وهو مع مخالفته لبداهة العقل يوجب غناء الحوادث
من المحدث لجواز ان تكون ممتنعة لذواتها في زمان كونها معدومة وواجبة لذواتها حال
كونها موجودة وفيه سد لباب اثبات الواجب وتارة بانا اذا فرضنا ان زيدا معدوم ثم
وجد ثم عدم فيصدق اولا زيد معدوم وثانيا لا معدوم وثالثا ليس بلا معدوم فههنا ثلثة
اعدام الاول العدم المستفاد من كلمة ليس والثاني من كلمة لا والثالث من كلمة معدوم وفههنا
عدم عدم العدم فلزم اعادة المعدوم بعينه ولا عبرة بتغايرهما الا الاختلاف الزمانين او

ان الادراك وجودي لازوال

تتمة

بتخصيص استحالتها في صورة الوجود مشترك والجواب عنه بانهم لعلهم جوزوا اعادة العدم المحض وانما منعوا اعادة الوجود المعدوم وههنا يلزم اعادة العدم الثابت لا الادراك عدم ثابت فيعود الشئ غير سديد لان الحكماء اقاموا على استحالة الاعادة حججا منها ان تخلل العدم بين الشئ ونفسه محال اذ النسبة لابد لها من الطرفين فيكون حينئذ الوجود بعد العدم غير الوجود قبله فلا يكون المعاد هو بعينه الاول ورد بان في التغاير الزماني كفاية ومنها ان المعاد انما يكون معادا بعينه اذا اعيد بجميع عوارضه ومنها الوقت وهو محال ورد بان اللازم للاعادة بعينه اعادة عوارضه المشخصة والوقت ليس منها ضرورة ان زيدا الموجود في هذه الساعة هو بعينه الموجود قبلها بحسب الامر الخارجي وقد حكي انه قد وقع هذا البحث لابن سينا مع احد تلامذه وكان مصرا على التغاير فقال له ان كان الامر على ما تزعم فلا يلزم مني الجواب لانك غير من كان يباحثني وانت ايضا غير من يباحثني فبهت فعاد الى الحق واعترف ان الوقت ليس من المشخصات ومنها انا فرضنا اعادته بعينه والله قادر على ايجاد مثله مستانفا فلنفرضه ايضا وحينئذ لا يتميز المعاد عن المستانف ويلزم الاثنينية بدون الامتياز ودفع بانا نمنع عدم التمايز بل يتمايزان بالهوية فهذه الدلائل ان تمت لدلت على استحالة اعادة العدم المعدوم ايضا كما دلت على استحالة اعادة الوجود المعدوم بادنى تغيير فتامل **قوله** اقول الخ حاصله انه اذا تحقق في النفس ادراك كان من الالسابقة ثم انتفى عنها فهذا الانتفاء ايضا يكون ادراكا لا يكون انتفاء محضا لان الادراك صفة قائمة بالمدرك فيكون في قوة الموجبة المعدولة ولو انتفاء هذا

الانتفاء الثابت الذي هو في قوة السالبة المعدولة يتصور بانتفاء الادراك الزائل الواحد

فقط والاول يستلزم الادراك الاول الذي هو في قوة الموجبة المحصلة والا لزم نقدير

النقيضين دون الثاني بل يستلزم الانتفاء الذي هو في قوة السالبة البسيطة فلا واخذ

انتفاء الشيء ههنا يستلزم الشيء الذي هو في قوة الموجبة المحصلة لجواز تحقق هذا الانتفاء

على الطريق الثاني وان اختلج في صدرك ان السالبة المعدولة والموجبة المحصلة متلازمتان

عند وجود الموضوع وهو ههنا النفس لكونهما نقيضي المعدولة والسالبة البسيطة اللتين هما

متساويتان عند وجود الموضوع ونقيضا المتساويين متساويان فكذا ما في قوتهما وفي

قوة نقيضيهما فنزاح بان العدم الثابت والعدم المحض متغايران مفهوما واحكاما حتى

ان العدم الثابت صار ادراكا بخلاف المحض فمع وجود الموضوع يجوز ان يكون لصدق احدهما

كفرض انعدام الادراكات عن النفس راسا الا الاخير ههنا دون الثاني فلا نسلم التلازم بين المعدولة

والسالبة البسيطة وكذا بين ما في قوتهما حتى يتفرع عليه تلازم نقيضيهما وتلازم نقيضي ما في

قوتهما ومن ادعى فعليه البيان هذا ما حصل لي في هذا الباب والله اعلم بالصواب ع وللناس

فيما يعشقون مذاهب **قوله** الا ما هو بازائه فان كان بالعكس ايضا فتساويا والا فالسابق

زائد **قوله** يدل على خلافه بل على ان اللاحق زائد على السابق وهو باق معه لا سيما القريب وهذا

ايضا وان كان لا يتصور على تقدير كون كل ادراك انتفاء للادراك السابق لكن اين هذا من ذلك كان

المراد ان الوجدان حاكم بان العلوم تتزايد يوما فيوما يعني ما مر اليه الايماء وهو يوما بحصول ملكة

يحصل بها الاقتدار على تحصيل ادراكات في الزمان اللاحق زائدة على الادراكات الحاصلة في الزمان

يوما فيوما يدل على خلافه ان تزايد العلوم يستدعي لكون الادراكات الحادثة في الزمان اللاحق فقط زائدة على الادراكات الحادثة

السابق بالمعنى الذي قصدنا منه قوله وايضا ليس لعل غرضه انه على تقدير صحة ما ذكره صاحب
المطارحات في الشق الثاني يمكن اقامة دليل آخر على ذلك المدعى لا انه دليل تام في نفسه كما يدل
عليه قوله كما ذكره في الشق الثاني فلا يرد ان تحقق الادراكات بازاء ادراكات هي في قوة
النفس ضروري ويجب سبق ثلاثة على هذه اما على الجمع او على سبيل التعاقب لا على التعيين
وبناء لزوم اجتماع النقيضين على الاول قوله والمص لم يردد الخ يعني لما كان مقصود صاحب
المطارحات اثبات المدعى بابطال نقيضه باستلزامه احد الامرين وهو الخلف او تحقق امور غير
متناهية احتاج الى ترديد الشيء الزائل والمص رام ابطاله باستلزامه للاخير وهو حاصل بدون
الترديد فالترديد مستغنى عنه قوله الا زوال واحد لا لبطل الحصر العقلي بين الشيء و نقيضه
كما مر قوله وايضا العلم الخ توضيحه ان اجتماع العلمين حقا يستلزم اجتماع الالتفاتين نحو
المعلومين في آن احد والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان الوجدان شاهد بانه
لا يتعلق علم بشيء الا وان يتعلق به قبله التفات من النفس قبلية ما واخته مع المعية فاذا
اجتمع العلمان بمعلومين متغايرين حدوثا في زمان احد اجتمع الالتفاتان اليهما قبلهما في
آن واحد اما بطلان التالي فلما هو المشهور من ان النفس لا تطيق ان تتوجه الى شيئين في
آن احد بالتفاتين متغايرين بعد هذا فلو كان الزائل عند العلم بهذا عين الزائل عند العلم بذلك
لزم اعادة المعدوم بعينه اذ لا بد للعلم بهذا من زوال كما لا بد للعلم بذلك من زوال الآخر ولا استلزم
حال العلم وما قبله وقد بطل ما يستلزم المجامعة بينهما فلا بد ان يكون ذلك الزائل معدوما ثم موجودا
ثم معدوما وهو هذا الا ما ادعينا لزومه وفيه ان الثابت بالمقدمة الممهدة انما هو بطلان المجامعة

الازوال دليل آخر على ان العلم حصولي

حدوثها لا بقاءً فلا يلزم تخلل الوجود ولو استعين بالمقدمة القائلة بان الزائل الواحد له
الا زوال واحد لغا المقدمة الممهدة على انه لا يصير حينئذ دليلاً آخر ثم هذا كله على تقدير
اذ التعليلية بعد قوله يلزم اعادة المعدوم بعينه واما او الفاصلة كما في بعض النسخ واختاره
بعض الافاضل ايضاً فسخيف عندي فتامل **قوله** لما اشتهر الخ فيه اشارة الى ما في المباحث
المشرقية من ان القوم وان تشبثوا به لكنهم لم يأتوا عليه بسلطان عظيم اذ غاية ما قالوا
هو انا نجد من انفسنا انا اذا اقبلنا باذهاننا الى ادراك شيء تعذر في تلك الحالة الاقبال
الى ادراك شيء آخر وهذا هو الذي غيّرهم عن الطريق المستقيم وامالهم عن النهج القويم
وما فهموا ان الادراك العقلي مغاير للادراك الخيالي حتى اذا قلنا الانسان ناطق احاط
عقلنا بمفهوم هذه الالفاظ وظهر في خيالنا امر مطابق في الترتيب لهذه الالفاظ فاذا
قلنا الناطق انسان فالمعنى المفهوم عند العقل لا ينقلب بخلاف الصورة الخيالية فانا نشاهد
ان القوة الخيالية لا تقوى على استحضار امور كثيرة واما القوة العقلية فليست كذلك فالتعذر
عائد الى القوة الخيالية لا القوة العقلية بل البرهان قائم على خلافه لانه لا بد في الحكم من حضور
الطرفين لضرورة ان القاضي على شيئين لا بد ان يحضره المقضي عليهما والا لجاز الحكم على المذهول
والمنسي وهو كما ترى وايضاً اذا تصورنا الشيء بحده لا يكون العلم باحد اجزائه مفيداً للعلم بتمام حقيقته
فلو استحال حصول العلم بكل اجزائه دفعة لاستحال حصول العلم بحقيقته وايضاً المقدمة
الواحدة لا تنتج فلا بد من حصول المقدمتين ومن الحجة القاطعة انه من المقرر ان الله سبحانه
والعقول المفارقة وكذا النفوس الناطقة بعد مفارقة الابدان لا يمكن ان يكون شيء من معلوماتها

موجودة بالقوة بل لا بد من حضورها بالفعل وهو هادم لاساس ما ظنوا وقد اقتدى
بالامام الفاضل الخوانساري ايضا في بعض تصانيفه فعليك بلطف القريحة **قوله**
بعض اهل الكشف الخ فيه اشارة الى خلاف البعض فان الشيخ الاكبر قد تمحل على ثبوت الترقي
بعد الموت وايضا من الظاهر ان المثوبات غير واقفة وهي ليست الا الادراكات **قوله** في
النشاة الاخرى اي بعد قطع تعلق النفس عن البدن **قوله** وتارة وجود الامور الخ قد تصدى
بعضهم لدفعه بانه اراد بقوله بحسب ما في قوتنا الخ امكان ادراك الامور الغير المتناهية على
وجه البدلية في ان واحد ولما كان الادراك عبارة عن عدم لاحق لامر وهو لا يمكن الا بعد
وجود ذلك الامر بالفعل فيلزم ان يكون فينا امور غير متناهية بالفعل حتى يمكن ان يزول
كل واحد منها في هذا الآن على سبيل البدلية ولم يرد بانه كما في ان واحد ادراك الامور الغير
المتناهية على وجه البدلية ممكن كذلك تحقق امور غير متناهية على وجه البدلية فيما قبله
ممكن وحينئذ لا تم الاحتياج الى الامور الغير المتناهية بالفعل بل في امكان امر واحد في
كل زمان بين انين كفاية لانه يصلح ان يكون زائلا ابدا والان غير متناهية ممكنة على وجه البدلية
في ان بعد ذلك الزمان نعم لو تصدى بهذه العناية لدفع المنع الاول لكان احسن كما لا يخفى
قوله اعلم ان الاعداد الخ في الحاشية المقصود منه دفع ما يترائ وروده الخ توجيهه
ان العلم سواء كان عبارة عن زوال امر او لا لا محيص عن لزوم الادراكات الغير المتناهية بالفعل
فينا اذ الاعداد على تقدير كونها غير متناهية بالفعل يكون ادراكاتها ايضا غير متناهية كذلك
لان العلم على حسب المعلوم ومن شرط القياس الاستثنائي ان يكون التالي لازما للمقدم مخصوص

لا لنقيضه ايضا حتى ينتج استثناء رفع التالي رفع المقدم بخصوصه فانتاج الدليل الذي اورده

على هيئة الاستثنائي المطلوبة في حيز المنع والدفع مستغنٍ عن الشرح **قوله** بمعنى انها

للامور فقط **قوله** موجودة بالفعل الخ لا الى نهاية **قوله** في الحاشية واما على تقدير

لم لا يجوز ان يكون وجود العقل الهيولاني مختصا بحدوث النفس كما سبق **قوله** بالمعنى الاول

اذ انتزاع الامور الغير المتناهية لا يتصور الا في الازمنة الغير المتناهية **قوله** فعدم تناهيها فيه

معناه فعدم تناهيها بالمعنى الثاني ايضا ممكن لعدم اختصاص التعقل بالامور الانتزاعية كما في الحوادث

اليومية ولا يبعد ان يقال المراد من الموجودة في قوله وان كان من الامور العينية الموجودة بالفعل

لا يتصور الا عدم تناهيها بالمعنى الثاني لا غير كما لا يخفى ولم يبين حال كونها من الامور العينية

الموجودة المتعاقبة للمواخاة البينة بينها وبين الامور الانتزاعية الاعتبارية **قوله**

والحق هو الاول في الحاشية فيه تنبيه على عدم مطابقة المثال على الممثل له اذ عدم تناهيه بالمعنى

الثاني والا فلا ينفع والتمثيل لنفس اللاتناهي قليل الجدوى **قوله** لان العدد من الامور

في الحاشية لان العشرة مثلا تصدق على نفسها فيقال عشرة عشرة وكذا عشرة

عشرات يعني ان العشرة مثلا نوع واحد وله افراد كعشرة رجال وعشرتها اذ الكلي كما يصدق على

واحد من افراده يصدق على كثيرين ويصح اضافته اليهما ايضا لكن الى عشرة رجال باعتبار الجزء

واحاده فمعنى عشرة عشرة رجال عشرة احادها عشرة رجال بخلاف عشرة عشرات رجال فان العشرة

اذا اخذ من حيث هي يصدق على عشرة رجال وعشراته بالمواطاة على انه عينه حقيقة واذا اخذ

من حيث اضافته اليه حتى يصير حصة لنفسه يصدق عليه بالاشتقاق على انه خارج عن حقيقته

ان يكون فينا امور غير متناهية موجودة بالفعل ليلزم الاستحالة فالمثال اذ لم يكن بالمعنى الثاني بل بالمعنى الاول الذي لا يقع عند حد

فلزم ان يكون افراد العشرة مثلا مما يتكرر نوعه اي يصدق على اي فرد فرض منه موجود انار

على انه عين حقيقته وتارة على انه وصف عارض له كما في حاشية الحاشية فافهم فانه دقيق

قوله في الحاشية كل ما يتكرر نوعه اي نوعه الاضافي بل اعم منه من حيث لا يتجاوز الذاتي لا

كل ما يتكرر جنسه وان كان عاليا فهو ايضا امر اعتباري بالدليل المذكور بخلاف ما يتكرر

عرضه بان يتحقق في افراده مرتين مرة بان يحمل عليها مواطاة ومرة بان يحمل عليها

اشتقاقا كالوجود على تقدير عرضيته للموجودات الخارجية فانه يجوز ان يكون امرا عينيا

لجواز الاختلاف في افراده فافهم قوله فيها وتارة وصفا عارضا اي بعد اضافته الى ذلك

الفرد حتى يصير حصة خارجة عنه عارضة له واما كونه عين حقيقته فباعتبار اخذه

من حيث هو فالذاتية والعرضية باعتبارين لا غائلة فيه كوجود زيد مثلا فان الوجود

من حيث هو هو عين حقيقته ومن حيث اضافته الى وجود زيد خارج عنه وعارض له

لخروج هذه الاضافة عنه وان كانت الاضافة الى زيد داخلة فيه فافهم قوله فيهما كالقدم فانه

لو وجد فرد منه لاتصف بقدم فان حدث يوجب حدوث موصوفه وقس عليه الباقي قوله فيهما فان

الامكان الخ يعني ان الامكان مثلا لو لم يكن امرا اعتباريا بل موجودا في الخارج فيتصف بامكانه

فيه لكونه مما يتكرر نوعه وذلك الامكان ايضا يكون موجودا في الخارج فيتصف بامكانه وهلم

الى لا نهاية فيلزم التسلسل في الامور العينية قوله ولانه مركب من الآحاد ويدل عليه عبارة خلاصة الحساب

ايضا حيث قال والحق انه اي الواحد ليس بعدد وان تالف منه الاعداد قوله والعدد محمول الخ لاتحاده

مع المعدود في الوجود كاتحاد المشتقات مع موصوفاتها والتباين بين المقولات لا ينافي صدق احدها

بالعرض على ما يصدق عليه الاخرى بالذات كما صرح به بعض الاذكياء والوحدات
سواء اعتبر فيها الجزء الصوري او لا ليست حمل هذه الصفة فغير المحمول غير المحمول
قوله والواحد الخ اذ المشتقات معنى اعتباري قوله ليس على ظاهره حيث
اراد بوجوده في الاشياء وجوده النفس الامري بمناشي انتزاعها وهي المعدات
لا الخارجي مجردا عنها كما هو المتبادر منه بقرينة قوله شئ بعده اذ المتبادر
منه نفي مطلق الوجود عن الخارج قوله وح ترتيبها يعني لما استوجب كون العلم
زوال تحقق الامور الغير المتناهية نفيا ولم يتبين بطلانها في الحكمة مطلقا بل اذا كانت
مترتبة مستحقة بعضها للتقدم وبعضها للتاخر تصدى المصنف رح بقوله وتلك الامور الخ
لاثبات الترتيب بينها فلو حمل قوله هذا على ظاهره حتى يكون المدعى اثبات الترتيب بينها
من جهة انفسها لكفى في اثباته ان يقال انه يجوز ان يكون تلك الامور اعدادا مثلا والعدد
الاكثر مستلزم للعدد الاقل ويلغو باقي المقدمات فلابد من تقدير المضاف وهو الاعدام
فيصير ح منطوق كلامه اثبات الترتيب بين تلك الامور من جهة اعدامها المتاخرة
عن وجوداتها ثم ابطال تلك الاعدام اولا وبالذات والامور ثانيا وبالعرض ولا يخفى انه
لا يحصل هذا الترتيب الا بذكر جميع ما ذكره وانما صرف عنان العناية الى هذا لان استلزام كون
العلم زوالا للاتناهي في نفسه اشنع مما في غيره فافهم قوله لذا يحصل الخ اذ الملزوم مقدم
بالماهية على اللازم قوله في الحاشية واستدلوا عليه بان الخ وبانه يمكن تصور العشرة
مع الغفلة عن الاعداد التي تحتها قوله فيها فيلزم الترجيح بلا مرجح اي في حاكم العقل

بتركيبها من ثلثة وثلثة لا من اربعة واثنين اذ العقل لا يفرق بينهما في حصول الستة بهما

فلا بد من مرجح يرجح احدهما للتقويم عنده فلا يرد ان تقوم حقيقة شيء بامر دون امر

لا يحتاج الى مرجح ضرورة ان الجعل لا يتخلل بين الذات وذاتياتها لان المرجح انما لا بد منه

لحكم العقل بتقومه به دون غيره لا لتقومه به في الواقع ورد بان الوحدات ايضا ليست

اولى من تلك الاعداد اذ الاشتمال لا يوجب الاولوية والا لزم ان يكون تركب السرير من

العناصر اولى من تركبه من الخشب المخصوصة وانما يكون كذلك اذا كان الاعداد محض الوحدات

وعلى التسليم فالاولوية ايضا لا توجب حكم العقل وجزمه بان التقويم في الواقع للراجح لا

للمرجوح كما لا يخفى **قوله** فيها لزم استغناء اه سواء كان تقومها بالكل على سبيل البدل

او على سبيل الاجتماع وهو يوجب ان يكون النسبة بينهما نسبة الامكان والضرورة تشهد

بالضرورة والايراد بان الكل متقوم باعتبار القدر المشترك بينها لا بخصوصها والاستغناء

عنها انما هو باعتبار الثاني دون الاول يندفع بان القدر المشترك بينها الذي يتقوم

انما هو الوحدات ففيه تسليم المطلوب **قوله** فيها لا يخفى ان الجاذ على تقدير تركيبه من العدد الذي

تحته ليست فيه احتمالات كثيرة حتى يلزم الترجيح بلا مرجح او الاستغناء بل منحصر في

اثنين وواحد **قوله** فيها مثل المركب من المقولتين اذ الوحدة ليست بمقولة ولا مما يصدق

عليها المقولة كما صرح به الشيخ في الشفاء **قوله** باشتمال العدد كما هو مزعوم بعض اهل

ظنا منهم انه لو لم يكن له جزء صوري بل كان عبارة عن الوحدات المحضة يصدق عليها الوحدة

بناء على ما تقرر من ان الكل كما يصدق على واحد من افراده يصدق على كثير منها او ما يصدق عليه

الوحدة لا يصدق عليه العدد لما مر من ان الوحدة ليست من المقولات التسع سيما

من مقولة الكم والعدد من مقولة الكم اما على تقدير اشتماله على الجزء الصوري فلانضمام مع

ليس من جنس الوحدة لا يلزم صدق الوحدة عليه والجواب منع استحالة صدق المتباينين

على شيء واحد بصدق كثير وصدق الوحدة على ما صدق عليه العدد كذلك قوله واما مع

الجزء الخ وهو راي اهل التحقيق ويمكن الاستدلال عليه بانا نتصور حقيقة العدد مع الغفلة

عن الجزء الصوري وشان الذاتي ارفع منه قوله اذ العدد ح الخ وحينئذ لزوم الترجيح

بلا مرجح او الاستغناء عما لا يجوز ان يستغنى عنه من اذ ثلثة ثلثة ليست ح مغايرة مع

اربعة واثنين وخمسة وواحدة وقس عليه البواقي قوله من حيث انها معروضة الخ

حيثية تقييدية معتبرة في العنوان فقط والا لزم خلاف المفروض والاقوار بما رام عنه

الفرار فافهم قوله حقيقة محصلة اي مرتبة عليها اثار هي سوى مجموع اثار الاجزاء

لكونه من مقولة الكم وغيره قوله ودخولها في العدد الخ انما احتاج الى هذه المقدمة ليظهر

انه لا يصح حمل قوله محض الوحدات على الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة الوحدانية

لئلا يتجه المنع على قوله اذ العدد ح محض الوحدات اذ ح لا معنى لقوله فدخول الوحدات الخ

فان الاستلزام مخالف لما يشهد به الوجدان فضلا عن العينية فافهم قوله بسلزم

دخول الخ مع انه يكفي بتقويمه دخولها فيه مرة واحدة فلزم الاستغناء عما لا يجوز عنه قوله من

الوحدات الثلث اي من اخذ وحدة مع وحدة اخرى من الوحدات الثلث من حيث

انها معروضة للهيئة الاجتماعية قوله جزء الضرورة دخول وحدة مع وحدة اخرى لا مع

تلك الحيثية في الثلثة وقد فرض استلزامه دخولها مع تلك الحيثية لكن الاول وحده

لا يستوجب تركب الثلثة من الاجزاء الغير المتناهية اذ الوحدة مع وحدة بدون تلك

الحيثية لا تغاير ذلك الوحدة مع وحدة اخرى كذلك اذ المعتبر في الثلثة مطلق الوحدة

فافهم **قوله** في الحاشية والقول بجزئية مجموع دون مجموع او مجموعات دون مجموعات

ترجيح بلا مرجح اي بعد القول باستلزام دخول الوحدات بدون تلك الحيثية دخولها

مع تلك الحيثية فلا يرد انه لم لا يجوز ان يكون المرجح هو ان المجموعات الحاصلة سوى المجموعات

الثلثة الحاصلة من الوحدات الثلث اعتبارية محضة **قوله** بل نقول على تقدير الخ يعني

لو سلم قولها العدد محض الوحدات اي الكثرة من حيث انها كثرة بان لا يكون الهيئة داخلة فيها

ولا عارضة لها فلا نم قوله فدخول الوحدات فيه هو بعينه دخول الاعداد اذ دخول الوحدات

فيه لامتناع تعلق حكم واحد شخصي كالدخول المضاف الى الوحدات بالاشياء الكثيرة من حيث

انها كثيرة كالوحدات من حيث انها كثيرة يرجع الى دخول كل وحدة وحدة لا الى دخول الوحدات

من حيث انها كثيرة وفرق بين كل وحدة وحدة والوحدات من حيث انها كثيرة فان من

الاحكام ما يصح اسناده الى كل وحدة وحدة دون الوحدات كالدخول في باب ضيق يصح

اسناده الى كل واحد واحد من عشرة رجال مثلا لا الى كثرتها من حيث هي كذلك فلا نم

الاستلزام بين الدخولين فضلا عن العينية **قوله** وبما حققنا من ان العدد ليس جزأ للعدد

مطلقا **قوله** متوقف على هذا المجموع الخ لكونه جزأ منه **قوله** او غير مشتمل عليه سواء كان حيثية

العرض ايضا غير معتبر فيه اولا **قوله** في الحاشية واعتبر معها الهيئة الخ فلا وجه للجزئية

اصلا نعم لو كان حقيقته محض الوحدات لكان له وجه ظاهر قوله تحقق مجموعها اى مجموع آحاد الخمسة يعني الآحاد من حيث انها معروضة للهيئة الوحدانية وصالحة لانتزاعها عنها اذ عروض هذه الهيئة لها عروض انتزاعي فليس في نفس الامر الا كثرة وحدانية ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنها هذه الهيئة والا فلا يمكن ان تعرض الكثرة المحضة ضرورة استلزام تعدد المعروض تعدد العارض كذا في بعض تعليقاته فافهم قوله ليست عدم العلة المعينة الخ وعدم الاقل اي الجزء عدم العلة المعينة فان عدم الشرط يصدق عليه عدم العلة ولا يصدق عليه عدم الاقل فكيف يثبت الترتيب بالعلية والمعلولية قوله فشيء بعينه الظاهر ان الفاء للتعليل فلا بد ان ينضم مع الدليل بشهادة الوجدان لينقطع البحث قوله ولوازمه لانه اذا فرض عدم العلة التامة لزم انعدام المعلول وهذا لا يتصور الا بانعدام احد الاجزاء بعينه او لا بعينه قوله فعدم الشرط اي لما لم يكن عدم الاجزاء مع كون متعلقه مما يتوقف عليه المعلول في قوامه مما يتوقف عليه عدم المعلول فعدم الشرط الذي يتوقف عليه المعلول لا في قوامه لا يكون منه بالطريق الاولى قوله بل هو مقارن غيره لم يجوز عدم العلة التامة مع وجود الشرط قوله يعني آحادها اراد بالآحاد مرتبة الكثرة المحضة وبالمركب مرتبة الكثرة المعتبرة فيها الهيئة عروضا او دخولا قوله لانها جملة الخ يعني بعد تمهيد مقدمة ان العلة التامة عبارة عن جملة ما يتوقف عليه من العلل الناقصة بحيث لا يشذ عنها شيء نقول يصدق قولنا لو كانت العلة التامة بمعنى المركب منها من جملة ما يتوقف عليه من العلل

قوله عن جملة ما الخ اى عن جميع ما يتوقف عليه المعلول في وجوده من العلل الناقصة ولهذا يوجد عند وجود العلة التامة ولا ينتظر الى شيء

الناقصة وبعضا منها لكانت العلة التامة جزأً لنفسها بالضرورة لكنها من جملة ما يتوقف

عليه لا نها ح معنى مغاير لكثرة العلل الناقصة للتوقف عليها المعلول بتوقفات كثيرة

وقد فرض هي ايضا لكونها علة بمعنى ما يتوقف عليه الشيء مما يتوقف عليه المعلول فصارت

علة ناقصة لانها بعض ما يتوقف عليه سواء ينتظر وجود المعلول بعدها الى امر اخر او لا

والا لزم ان لا يكون العلة الاخيرة علة ناقصة او يكون منحصرة فيها فهي جزء لنفسها

ولا احد ان يعارض بالقلب بان العلة التامة بمعنى مجموع العلل الناقصة وكثرتها لو كانت

هي ايضا من جملة ما يتوقف عليه لزم ان تكون جزأً لنفسها لكنها من جملة ما يتوقف

عليه لانها معنى مغاير لكل واحد واحد مما يتوقف عليه المعلول وقد فرضت هي ايض مما

يتوقف عليه الى اخر ما ذكره والجواب ان الكثرة انما يتوقف عليه المعلول بتوقفات

كثيرة فتوقفها هو بعين توقف كل واحد منها فلا تكون بعض ما يتوقف عليه بخلاف المركب

قوله ولهذا اي لان العلة التامة هي مجموع العلل الناقصة بمعنى احادها وكثرتها

والحكم الواحد لا يصلح ان يتعلق بالاشياء الكثيرة من حيث انها كثيرة قوله فعدم

العلة التامة لما مر من ان الحكم الواحد لا يتعلق بالاشياء الكثيرة من حيث انها كثيرة

فعدمها راجعة الى عدم كل واحد واحد كما ان وجودها راجع الى وجود كل واحد واحد فعلى هذا

لا يرد انه اذا فرض عدم واحد من الكثرة المعينة لا بد ان يصدق قولنا الكثرة معدوم والا

لزم اجتماع النقيضين لو صدق قولنا الكثرة موجودة لانتفاء وجود ما فرض معدوما

وارتفاع النقيضين لو لم يصدق ايضا لكونهما متناقضين لان قولنا الكثرة موجودة

قضية مجملة راجعة الى قضايا مفصلة متعددة اي هذا موجود و هذا موجود و كذا قوله
الكثرة معدوم اي هذا معدوم وهذا معدوم فالقضية الموجبة التي موضوعها ذلك
الواحد كاذبة ونقيضها صادقة والقضايا السالبة بالعكس بخلاف المركب فانه امر واحد
وعدمه راجع الى عدم احد اجزائه هذا ما عندي في حل هذا المقام وقد تحير فيه كثير
من الاعلام قوله في الحاشية اذ التحقيق الخ يرد عليه انه قد سبق منه ايضا ان عدم المعلول
معلول لعدم علة ما وليس معنى التاثير زائدا على هذا اللهم الا ان يقال المراد بالتاثير تاثير العلة
المعينة كما حقق انفا وقوله بل يكفي الخ كناية عن عدم علة ما قوله من الاعداد المعدومة
اي وقت الانتزاع وكذا المراد في قوله بعيد هذا فمنشأ انتزاعها ليس كذلك قوله
ومعنى استلزام الخ دفع لما عسى ان يتوهم انه لو كان تلك العدمات امورا انتزاعية
فالاستلزام بين عدم الاقل وعدم الاكثر انما يتصور اذا كان بين انتزاعهما ايضا استلزام لعدم
تحققهما بدون انتزاعهما مع انا قد نتصور عدم الثلثة مع الغفلة عن عدم الاربعة
قوله فلا يكون تلك الخ حتى يتبين بطلانها باجراء البراهين المنتهضة لابطال
التسلسل قوله فان قلت المقص الخ حاصله ان المقصود من اثبات اللاتناهي في تلك
العدمات اجراء برهان التطبيق مثلا فيها ليستبين بطلانها بان يقال لو كانت سلسلة
تلك العدمات موجودة مرتبة غير متناهية فرضنا لها مبدأ وهو آ في المرتبة الاولى وبعده ب
في المرتبة الثانية وبعده ج في المرتبة الثالثة وهكذا الى غير النهاية ثم فرضنا سلسلة اخرى في
نفس تلك السلسلة مبدؤها ب فنقول كما ان بازاء مبدأ الكبرى اعني آ مبدأ الصغرى اعني ب

ما ليس بموجود في الخارج ١٢ وقت الانتزاع ١٢ مولوي تراب علي رحمه الله تعالى

وكيفية اجراء برهان التطبيق بيان

كذلك بازاء ثانية الكبرى اعني ب ثالثة الصغرى اعني ج الى ما لا يتناهى فان كان بازاء كل مرتبة

معينة من الكبرى مرتبة من الصغرى لزم مساواة الناقصة مع الزائدة والا فيكون في الكبرى

مرتبة ليست في الصغرى بازائها مثلها وذلك في جانب عدم النهاية لاستواء المبدأ

وانتظام الاوساط لهما فيكون الصغرى منقطعا ومتناهيا وكذا الكبرى لكونها زائدة

عليها بواحدة ولا شك ان كونها امورا انتزاعية لا يمنع ذلك كيف وقد قالوا ان التطبيق

كما يجري في الجسم المتصل الغير المتناهي المقدار بعد تعيين المبدئين في السلسلتين الكبرى

والصغرى بلا فرض قطعات متساوية كذلك يجري في اجزائه المقدارية بفرضها مع

انها وهمية غير موجودة بالفعل والا لزم ان يكون الجسم المتصل المتناهي المقدار القابل

للانقسامات اللامتناهية الذي هو بعض من الجسم الغير المتناهي المقدار مركبا من الاجزاء

الغير المتناهية بالفعل ضرورة استلزام فعلية جميع اجزاء الكل فعلية جميع اجزاء

جزائه وهو باطل لكونه مفضيا الى عدم تناهي المقدار قوله لان الاجزاء المقدارية

اي التي يحصل بها تقدر الجسم كالنصف والثلث والربع وهكذا الا التي بها يتقوم ويتحصل

حقيقته الكلية كالهيولى والصورة جسمية كانت او نوعية فان الاولى في الجسم المتصل

المتناهي غير متناهية بالقوة عند الحكماء وبالفعل عند النظام ومتناهية بالقوة

عند محمد بن عبد الكريم الشهرستاني وبالفعل عند المتكلمين واما الثانية فلا تتجاوز

الاربعة عند احد قوله في الجسم المتصل الغير المتناهية صفة للجسم المتصل بتاويل الجسمية

ويؤيده ما في بعض النسخ بدله الغير المتناهي المقدار ولا يجوز ان يكون صفة للاجزاء

لان التطبيق لا يجري في الاجزاء الغير المتناهية للجسم المتصل المتناهي المقدار لانها بالفعل امر واحد متناه والقول بجريانه بعد خروجها غير متناهية من القوة الى عالم الفعلية في الازمنة الغير المتناهية لا يمس الجواب كما لا يخفى على من له ادنى مسكة وفي المقام كلام ليس هذا موضعه قوله قلت الاجزاء الخ حاصله انه لابد لجريانه من كون ما يجري فيه موجودة بالفعل غير متناهية في نفس الامر اما بنفسها او بمنشأ انتزاعها حتى يظهر بطلان نهافيه والاجزاء المقدارية للجسم الغير المتناهي المقدار وان لم تكن موجودة بنفسها لكنها موجودة بمنشأ انتزاعها وهو الجسم الغير المتناهي المقدار واما تلك الاعدام فليست موجودة غير متناهية بالفعل بنفسها ولا بمنشأ انتزاعها فلا يجري فيه البرهان فافهم قوله في الحاشية او موجودة بوجود واحد وانما هو وجود الجسم كما يظهر بالتامل فابداء احتمال اخر غير سديد فافهم قوله فيها فثبت انها موجودة الخ يعني ان الكل له وجود خارجي محض بحيث يصح انتزاع الاجزاء بضرب من التحليل وكون الكل على هذه الحيثية هو وجود وهي للاجزاء وهذا القدر من الاتحاد لا يوجب الحمل بينها وبين الكل حتى يلزم ان يصح قولنا هذا الذراع ذراعان كذا في بعض حواشيه واما حمل المشتقات على موصوفاتها فليس بهذا القدر بل لارتباط زائد عليه يدرك بالبداهة فيها دون ما نحن فيه وفي المبادي ولا طاقة لنا على تفسيره الجامع والمانع كما قالوا في الحلول فلا يرد انه عند الموجه المشتق معنى بسيط ينتزع من الموصوف وله وجود خارجي محض وكونه بحيث ينتزع عنه وجود وهمي للمشتق ومنشأ لصحة الحمل بينهما فلم لا يكون

منشا له فيما نحن فيه لعدم الفارق فافهم قوله فيها الا امتداد الخ اي حقيقة وحدانية

ممتدة بامتداد واحد قوله فيها كيف والوجود الخ يعني ان الوجود ليس له حقيقة

الا المعنى المصدري الانتزاعي الذي ليس له افراد سوى الحصص كما مر فمناط تعدده وتكثره انما

هو تعدد المضاف اليه والصفة فلو كانت الاجزاء الموصوفة والمضاف اليها الوجود حقائق

مختلفة صار وجودها ايضا وجودات مختلفة فلا معنى للاتحاد بينها في الوجود ومن ههنا

تسمعهم يقولون ان الاتحاد في الوجود فرع الاتحاد في الحقيقة وعلى وفقه وفي المقام تفصيل

وتحقيق ليس هذا موقعه قوله فيها بهمنيار الخ المقصود من نقل كلامه الاستشهاد

على ان كون الاجزاء التحليلية حقائق مختلفة مع قطع النظر عن كونه منافيا بوحدة الوجود

ينافي وحدة الاتصال بينها اي لونها مشتركة الحدود قوله فيها متحقق في كل جزء اي

سواء كان تحليليا او غير تحليلي فتخصيص التحليلي ليس على ما ينبغي قوله يجري في اعدام الخ

فتخصيص الاعداد لاتصافها بالاكثرية والاقلية بالذات واما المعدودات فبوساطتها

قوله فلا يرد الخ فلو ترك لفظ العدد والاعداد في البيان لم يرد اصلا قوله فيجوز ان يكون

فلا يثبت الترتيب بين تلك الامور لا من جهة انفسها ولا من جهة الاعدام المتاخرة

لعدم تحقق العدد الاكثر والاقل فيها قوله والاستدلال عليه الخ اراد بالدليل ما هو اعم منه

ومن التنبيه على طريق عموم المجاز فان الدليل يختص بالنظريات كالتنبيه في البديهيات قوله

في الحاشية لا يلزم ان يكون مترتبا عليه لان الشيء لا يترتب الا على ما يمتنع بدونه كما صرح

في موضع اخر قوله ليس الا حصول واحد لما مر من ان تعدد المعاني المصدرية منوط بتعدد

ما تضاف اليه او ما يوصف بها اذ ليس فليس قوله لما اشتهر ولما امر من امتناع
استواء حال العلم وما قبله فافهم وتذكر ما قبله قوله فان قلت الخ يعني انا لا نم ان بطلان
كون الادراك انتفاء شيء يستوجب ان يكون امرا موجودا قائما بالنفس مطابقا للمعلوم
كما زعم المص فمن الجائز ان يكون اضافة كما يراه جمهور المتكلمين المنكرين للوجود الذهني
والامام القائل به فعلى هذا المراد بقوله الامر العقلي الامر الحاصل للعقل سواء كان على
وجه الحلول والقيام به اولا قوله قلت العلم متصف الخ فيه بحث ما افاده بعض الاعاظم
انه لو اراد بالمطابقة الوفاء بالكشف فلا ينفع فيما هو بصدده وان اراد بها المطابقة في
الماهية فممنوع عند هؤلاء ولا يجدي شهادة الوجدان بل لا بد من اقامة البرهان
قوله قد يقال اي في الجواب عن السوال المصدر بقوله فان قلت قوله فهو في الذهن
لا يخفى عليك ان هذا الكلام يصح الزاما على المتكلمين لا تحقيقا فان من الاحتمال ان يكون
العلم عبارة عن نسبة حاصلة في العقل كما هو مزعوم الامام ولا ينفي لبطلانه هذا
ولا امر كما زعم من ان العلم متصف بالمطابقة واللامطابقة والنسبة ليست كذلك
اذ عرفت ان اتصاف العلم بالمطابقة بالمعنى الذي لا يجري فيها في حيز الخفاء فتذكر
قوله في بعض المدارك العالية وهي مدارك العقول المجردة والاجسام العلوية
وذلك التحقيق لا ينافي مذهب المتكلمين ولا مذهب الامام قوله لو عدمت الخ
فيه انه لو لا يجوز ان يكون محالا لا يستلزم محالا اخر وهو التغير قوله وبهذا يثبت
وبيانه ما في حاشية الحاشية بقوله بيانه ان العلم صفة الخ قوله فان المناقشة فيه الخ
تقدير عدم الاشياء عن الاذهان العالية محالا او المحال يستلزم نقيضه كما قالوا ان عدم الزمان مستلزم لوجوده فليجز ان يكون ذلك التقدير

حاشية مولانا محمد عبد الحكيم رحمه رب الكريم
قوله جمهور المتكلمين
قوله اضافة الايراد بكون العلم جواب عن
قوله الامام الرازي
قوله تعالى

اي في الملازمة المذكورة ووجهه في حاشية الحاشية بقوله ولقائل ان يقول الخ قوله

فالمراد بحصول الصورة الخ يعني ان حكمه على الامر الحاصل المطابق للعلوم لاتمام

التقريب بانه المراد بحصول الصورة الذي ادعاه اولا لانه العلم المتجدد الذي هو

مورد القسمة يدل على ان المراد به الصورة الحاصلة لانحصار المطابقة للعلوم فيها

وعلى ان مورد القسمة حقيقة بحسب ظاهر اقاويل القوم هي دون هو كما بينه سابقا

هذا اخر ما تيسر لي الى الان في شرح الكلام والله ارجو ان يوفقني للاتمام حتى يختم

بالصواب والصلوة والسلام على سيدنا وسيد البرايا والانام وعلى اله واصحابه

زبدة ما في هذا النظام

تمت

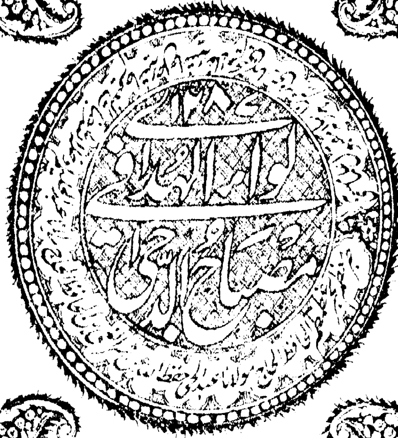
خاتمة الطبع قد انتسب الحاشية الشهيرة بغلام يحيى المتعلقة بالحاشية الزاهدية المعمولة على القطبية بفضل الله الذي رفع لواء الهدى في ظلمات الشرك والدجى على حسب مرام الفاضلين الكاملين والعالمين العاملين المشتهرين مماجي التصانيف الكثيرة والعطايا العزيزة مولانا الحاج الحافظ المولوي عبد الحي اللكنوي الانصاري ومولانا الحاج المولوي خادم حسين العظيم ابادي دام الله ظلهما واسبغ عليهما النعم والايادي باهتمام هذا العبد الراقم الراجي الى الرحمة والرضوان **محمد عبد الرحمن** ابن الحاج محمد روشن خان افيض عليه شآبيب الغفران في المطبعة النظامية الواقعة في الكانفور صينت عن الحوادث والشرور سنة سبع وثمانين بعد الالف ومائتين من هجرة نبي الخافقين صلى الله تعالى عليه وعلى آله واصحابه وازواجه وذرياته الى تعاقب الملوين

وجه الختم على الخاتمة قد ختم ختم المعنى بالطبع ورسم علامة خطه بقلمه على الختم ليعلم ان هذه الحاشية المطبوعة مطبوعة في المطبعة النظامية حميت عن الفتن الآتية الى آخر

محمد روشن خان حنفي
محمد عبد الرحمن ابن [illegible] خان

ما شاء الله لا قوة الا بالله

بفضل صانع مدارک عالیه خزانه معقولات کلیه و صناعت ... افکار صحیحه حسب ... جناب مصنف



باهتمام ... عبد الرحمن ... محمد ... معظم ...

در مطبع نظامی واقع کانپور مطبوع گردید

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك يا من اشرق علينا لوامع الهدى من مطالع الانوار واخرجنا من شفا حفرة الضلالة بانزال الاسفار وجعلنا بالحكمة عين اعيان الموجودات وفضلنا بعيون
الحكمة على سائر المخلوقات ونشكرك يا من نور قلوبنا بحكمة الاشراق تنويرا ومن يوت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا فتح علينا ابواب رسالة التصور
والتصديق لنحق الحق ونبطل الباطل بمواقف التحقيق واشهد انك لا اله الا انت انعمت علينا بالصعود على سلم العلوم واحسنت الينا بدرك معارج
الفهوم ونصلي ونسلم على السيد الزاهد رسول الملك الصمد الواحد محمد المصطفى احمد المجتبى الذي اشاراته شفاء عن الاسقام وعباراته نجاة عن ظلمات الشكوك
والاوهام كيف لا وقد نزل بها الروح الامين ولقد رآه بالافق المبين اعجز المعاندين عن المطارحات واسكت المكابرين عن المعارضات كلامه المحصل كشف
لكل معضل وكتابه المسجل كشف لكل مشكل وعلى آله وصحبه الذين اخرجوا درر الفرائد من تلويحاته وفازوا بغرر الفوائد من تعريفاته اشتغلوا بتجريد العقائد والكلام
وتوجهوا الى تهذيب المنطق والكلام **اما بعد** فيقول المقتبس من قبسات لوامع الاسرار الملتمس لتحصيل طوالع الانوار ابو الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي
الانصاري الايوبي تجاوز الله عن ذنبه الجلي والخفي ابن معدن الفضل والجلال صدر ارباب الكمال السيد السند والعضد المعتمد مولانا الحاج الحافظ محمد عبد الحليم
جعله الله من ورثة جنة النعيم هذه تعليقات جديدة وكل جديدة لذيذة على حاشية الفاضل غلام يحيى بن نجم الدين البهاري ارضاهما العفو الباري المسماة
بلواء الهدى في الليل والدجى المتعلقة بالحواشي الزاهدية للرسالة القطبية سميتها **مصباح الدجى في لواء الهدى** لعثني على ليفها ما رأيت
في هذا الزمان من اكباب الناس عليها واشتغال العوام والخواص بها من غير مرشد يرشدهم الى سواء السبيل فهم كالحيارى في الصحارى من غير هاد ودليل بالغت اولا
في تنقيح الاصل وتوضيحه وذكرت ثانيا ما له وما عليه تحقيقه وتنقيحه متجنبا عن في الاقتصار والاملال والاخلال متباعدا عن طريق الاعتساف مختار الانصاف
وكان في تلك حين قرأة الذكي المتوقد المولوي الحافظ انوار الله بن المولوي شجاع الدين الفاروقي القندهاري الحيدرآبادي سلمه الله ذو الايادي الحواشي الزاهدية
مع التعليقات البهارية لدي ولما ختمتها بالاختتام وكملتها بالاتمام جعلتها هدية الى حضرة من باهت تيجان الوزارة بهامته وتفاخرت حلل
الامارة بقامته اول مدارج طبعه آخر معارج الانسان وآخر مقامات ذهنه خارج عن طوق الاذهان نهج ... العلي

محيط الرجال الآمال في سدته السنية مرجع ارباب الكمال باسط مهاد العدل والانصاف هادم اساس الجور والاعتساف حق لكل لسان ان ينطق

في وصفه ويتكلم في نعته اشعار المورة الديوان آصف عصره وهو الوزير الفرد في اقبال الاختيار اهل الفضل طراً كاشفه وكفى به برهان حسن خصاله

بكماله في الاوج بدر كامل بحر محيط زاخر بنوال الصائب الافكار في تدبيره الثاقب الآراء في اقواله وزير السلطنة الآصفية دستور الدولة النظامية

منير الملك ذي الفخر الظاهر سراج الدولة الباهر **شجاع الدولة سالار جنگ مختار الملك نواب تراب علي خان بهادر**

لازالت بدور عدله لامعة وشموس جوده طالعة **وهذا** اوان الشروع في المقصود والمرام متمسكا بحبل موفق السداد ولما كان الكلام في البسملة

والحمدلة والتصلية كثيرا على ما دونوه في تصانيفهم واوردوه في تآليفهم وقد ذكرت نبذا منه في الهدية المختارية شرح الرسالة العضدية

وفي التعليق العجيب لحل حاشية الجلال المتعلقة بالتهذيب وغيرهما وكان هجرانه بالكلية ايضا غير مناسب اوردت ما قل بحسب المبنى

ودل بحسب المعنى فاقول **قوله** بسم الله الرحمن الرحيم الجمهور على ان التسمية جزء من الكتاب كما ان الحمد جزء منه واختار صدر الشريعة في تنقيح الاصول

خروجها من الكتاب ومال اليه العلامة سعد الملة والدين التفتازاني في شرح تلخيص المعاني وهو الحق لان البسملة عبارة قديمة ليست مما يجري فيه فقن

يؤتى بها للتبرك والتيمن ولهذا قالوا ان باء بسم الله ليس متعلقا بابتدأ بل بالتيمن او التبرك او نحوه ويؤيده ان التسمية كالتعوذ يسبق القراءة

يقال سمي فقرأ كما يقال تعوذ فقرأ والتعوذ خارج فكذا التسمية واما الحمد فهو من كلام المصنفين قطعا ولذا ترى انهم يسلكون فيه مسالك مختلفة ويتنوعون

فيه مباني متشتتة فهو من اجزاء الكتاب قطعا وبهذا ظهر ان الباء في قوله عليه الصلوة والسلام كل امر ذي بال لم يبدأ فيه بسم الله فهو ابتر للاستعانة

او متعلق بالتيمن المقدر اي لم يبدأ متيمنا وفي قوله عليه الصلوة والسلام كل امر ذي بال لم يبدأ بحمد الله فهو اجذم صلة للبداية وهذا احسن التوجيهات

في دفع التعارض بينهما واما دفعه بان الباء في كليهما للاستعانة فيكون كل منهما خارجا عن الكتاب كما ذكره المولى الخيالي في حواشي شرح العقائد

النسفية فركيك فان قلت قوله عليه الصلوة والسلام فهو ابتر يدل على جزئية التسمية للكتاب لان الابتر بمعنى مقطوع الذنب قلت

قد يفسر الابتر بمنقطع كل خير كما صرح به العلامة محمد بن ابي بكر الرازي في جواهر القرآن وهو المراد في الحديث فلا دلالة له على الجزئية ومن اشياء

العدل على عدم جزئيتها صنيعهم في جملة الحمد حيث يذكرون المحمود كقولهم الحمد لله واحمد الله او نحو ذلك ولا يكتفون على لفظ الله المذكور

في التسمية وايضا لم يقل احد ممن يعتد به بان قولهم الحمد لله من قبيل وضع الظاهر موضع المضمر ولو كانت التسمية جزء للكتاب لكان

القول به احق **قوله** يسبح لله ما في السموات الخ لما كان في قولهم الحمد لله ونحوه شبهة اختصاص الحمد باللسان لما ذكروه في تعريفه

هو الثناء باللسان ثم حمد الله تعالى لا يختص باللسان بل كل جزء من اجزاء الانسان مباح له في كل حين وآن ترك طريقتهم وما نسج شريعتهم

الا اتى بحمد خير من حمدهم فان التسبيح التنزيه من كل سوء فيدخل فيه تبعيد الذات عن السوء وهو الامكان والعدم وهو مستلزم لتبعيدها

عن الكثرة المستلزم نفي الجسمية والعرضية ونفي الضد والشريك وحصول الوحدة المطلقة وغيرها من الصفات الجليلة وتبعيد الصفات

عن السوء المستلزم لكونه منزها عن الجهل بان يكون محيطا بكل المعلومات قادرا على جميع المقدورات منزها عن التغيرات وتبعيد الافعال

عنه بان لا تكون افعاله موقوفة على مادة ومثال ولا على معاون وعقل فعال وتبعيد الاسماء عنه على ما يشهد به قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى

فادعوه بها وتبعيد الاحكام عنه فان كل ما شرعه تعالى فهو مشتمل على مصلحة عامة ومن المعلوم ان هذه الفوائد الجليلة لا تحصل في قولهم الحمد لله

وامثاله وان كان هو ايضا متضمنا لنكات اخر وايضا في ترك الاقتداء بهم اشارة الى انه ليس المراد في الحديث الآمر بالابتداء بالحمد

خصوص الحمد كما يتوهم بل كل ما يشتمل على تعظيم الله تعالى فهو حمد ثم في اختيار هذه الطريقة الخاصة اقتباس من كلام الله العزيز الحكيم

بفتح الباء مصدر بمعنى بسنعة النعت ١٢ منه مدظله

بسم الله الرحمن الرحيم يسبح لله ما في السموات وما في الارض م نظامي

وقد شرع الله ست من السور بهذه الطريقة فنفتح سورة الحديد بقوله سبح لله ما في السموات والارض وهو العزيز الحكيم وفتح سورة الحشر
بقوله سبح لله ما في السموات وما في الارض وهو العزيز الحكيم وافتتح سورة الصف بهذا الافتتاح ايضا وشرع سورة الجمعة بما اقتبسه الفاضل
المحشي ههنا وشرع سورة التغابن بقوله يسبح لله ما في السموات وما في الارض له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير والفائدة في هذا الاختلاف
على ما ذكره القاضي البيضاوي في تفسيره الاشعار بان تسبيح الاشياء له لا يختص بوقت دون وقت وعدى التسبيح في جميع السور باللام وان كان
هو متعديا بنفسه يقال سبحه اي نزهه اشعارا باختصاصه به تعالى وخلوصه له ولما كان المضارع ابلغ في الدلالة على الاستمرار التجددي بالنسبة الى الماضي
اختار المحشي اقتباس المضارع دون الماضي والاقتباس بافتتاح سورة الجمعة دون سورة التغابن لاشتماله على الصفات الجليلة دونه هذا
اذا قرئ يسبح الواقع في كلام المحشي على صيغة المضارع المعروف ويكون ما في السموات آه فاعلا له ويمكن ان يقرأ على صيغة المجهول ويكون قوله
ما في السموات والارض فاعلا لفعل محذوف بقرينة السؤال المقدر كانه لما قال يسبح لله سأله سائل من يسبحه فقال ما في السموات والارض
على نحو ما ذكروا في قوله ع وليبك يزيد ضارع لخصومة وعلى هذا الاحتمال وان لم يكن المفتتح متضمنا للاقتباس الا انه يتضمن فوائد اخر منها اشتماله
على تكرار الاسناد ومنها الاجمال ثم التفصيل التفصيل بعده وهو اوقع في النفس فانه لما قيل يسبح له علم ان هناك مسبحا يسند اليه التسبيح ثم بينه بقوله ما في
السموات والارض ومنها كون معرفة المسبح كحصول النعمة غير مترقبة فان اول الكلام غير مطمع في ذكره بخلاف ما اذا بني للفاعل فانه غير مويس عن ذكر الفاعل
بل مقرر لذكره بعده ومن المعلوم ان حصول النعمة الغير المترقبة الذ واحسن كما ذكروه في مواضع كثيرة واما قول صاحب تلخيص المعاني في بحث التشبيه
نيل الشيء بعد طلبه الذ انتهى فلا ينافيه كما نبه الفاضل عصام الاسفرائيني في شرحه الاطول لان الالتذاذ بنيل الشيء وحصول الشيء بغير تعب شيء آخر
وكل منهما حسن من وجه كما لا يخفى وخلاصة المرام انه ان نظر الى اولوية الاقتباس فيجري يسبح على البناء للفاعل وان نظر الى حصول هذه الفوائد
فيجري على البناء للمفعول فاختر ايهما شئت والمراد بالتسبيح اما التسبيح المقالي او التسبيح الحالي على حسب اختلاف المفسرين في تفسير قوله تعالى وان
من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم فان منهم من فسره بالتسبيح المقالي بقرينة قوله ولكن لا تفقهون لان التسبيح الحالي مما يفهمه كل احد وعليه المحققون
قائلين انه لا استبعاد في صدور التسبيح المقالي من غير ذوي العقول ايضا والفائدة في جمع السموات وافراد الارض الرمز الى اختلاف حقائق السموات
كما شهدت به الآثار النبوية بخلاف الارض فان لها حقيقة واحدة لا الى تعدد السموات دون الارض فانه قد ورد في بعض الاخبار ان الارض
ايضا سبع طبقات بعضها فوق بعض كالسموات الا ان طبقات السموات متفاصلة وطبقات الارض منضمة وورد في بعض الروايات انها
ايضا متفاصلة كالسموات ومن وجوه تقديم ذكر السموات على الارض الاقتداء بالكلام الالهي فانه قدم فيه ذكر السماء على الارض حيثما وقعا ومن ثم قيل ان السماء
افضل من الارض وقيل بخلافه قال المفتي حامد افندي مفتي دمشق الشام ادخله الله في دار السلام سئل العلامة ابن حجر المكي الهيتمي الشافعي هل السماء افضل
ام الارض فاجاب بان الاصح عند ائمتنا ونقلوه عن الاكثرين تفضيل السماء لانه لم يعص الله تعالى احد فيها ومعصية ابليس لم تكن فيها او وقعت نادرا
فلم يلتفت اليها وقيل الارض لكونها مستقر الانبياء ومدفنهم انتهى جوابه وفي خلاصة الوفاء للسمهودي نقل عياض ومن قبله الاجماع على تفضيل ما ضم الاعضاء
النبوية حتى على الكعبة كما قاله ابن عساكر وغيره بل نقل التاج السبكي عن ابن عقيل الحنبلي انه افضل من العرش ايضا وصرح التاج الفاكهي بتفضيله على السموات بل
قال الظاهر تفضيل جميع الارض على السماء وحكاه بعضهم عن الاكثرين لكن قال النووي ان الجمهور على تفضيل السماء على الارض عدا ما ضم الاعضاء الشريفة
النبوية والله تعالى اعلم انتهى كلام المفتي حامد في فتاواه والملك بكسر اللام ماخوذ من الملك بمعنى المتصرف في الامور كلها سواء كانت في
عالم الارواح او عالم الاجسام او عالم الغيب او الشهادة وقد يخص بعالم الشهادة ويقابله الملكوت كذا قال العلامة شهاب الدين الخفاجي في شرح

تفسير البيضاوي المسمى بعناية القاضي والقدوس بضم القاف وتشديد الدال المضمومة من القدس بالضم وضمتين الطهر وفي القاموس كل فعول مفتوح غير قدوس

وسبوح وذروح وفروج فانهن بالضم ويفتحن انتهى وفي النهاية الجزرية من اسماء الله تعالى القدوس وهو الطاهر المنزه عن العيوب والنقائص وفعول

بالضم من ابنية المبالغة وقد تفتح القاف وليس بالكثير وقد تكرر ذكر التقديس في الحديث انتهى وفيها ايضا من اسماء الله العزيز وهو الغالب القوي الذي

لا يغلب والعزة بالكسر القوة والشدة والغلبة تقول عز يعز بكسر العين في المضارع اذا صار عزيزا وعز يعز بالفتح اذا اشتد انتهى وفيها ايضا من اسماء الله

الحكيم والحكم بمعنى الحاكم والقاضي والحكيم فعيل بمعنى مفعل وقيل الحكيم ذو الحكمة والحكمة عبارة عن معرفة افضل الاشياء بافضل العلوم ويقال لمن يحسن دقائق الصناعات

حكيم ومنه وصف القرآن بالذكر الحكيم اي الحاكم لكم وعليكم انتهى وقال امام المفسرين فخر الدين الخطيب الرازي في تفسيره لفظ الحكيم يطلق على الغير ايضا كما قيل في

لقمان انه حكيم يقول الحكيم والله حكيم بمعنى انه يضع الاشياء في مواضعها انتهى **قوله** هو الذي بعث في الاميين الخ الفائدة في جعله جملة على حدة الاعتناء

بشان هذا البعث يعني الارسال والامي في اللغة منسوب الى امة العرب وهي لم تكن تكتب ولا تقرأ فاستعير لكل من لا يعرف كذا في المغرب وفي جواهر القرآن

الامي الذي هو على اصل جبلته نسب الى الام يعني انه كما ولدته امه او الى امة العرب والمراد بالاميين في قوله بعث في الاميين مشركو مكة انتهى وفي تفسير

الامام الرازي معنى قوله تعالى رسولا منهم نسبه من نسبهم وهو من جنسهم كما قال الله تعالى لقد جاءكم رسول من انفسكم قال اهل المعاني وكان هو

صلى الله عليه وعلى آله وسلم ايضا اميا وكانت البشارة في الكتب المتقدمة بالنبي الامي وكونه بهذه الصفة ابعد من توهم الاستعانة على ما اتى به

من الحكمة وذلك اقرب الى صدقه ومعنى قوله تعالى يتلو عليهم آياته اي بيناته التي تبين رسالته وتظهر صدقه ومعنى قوله يزكيهم اي يطهرهم من خبث الكفر

وخبث ما عداه من الافعال والاقوال وقيل اي يصلحهم وقيل يدعوهم الى اتباع ما يصيرون به ازكياء اتقياء والمراد بالكتاب في قوله ويعلمهم الكتاب الآيات

القرآنية والمراد بالحكمة الفرائض وقيل السنة وقيل ما اودع في الكتاب من المعاني واحتج اهل الكتاب بهذه الآية على ان رسولنا كان رسولا الى الاميين خاصة

وهو ضعيف فانه لا يلزم من تخصيص الشيء بالذكر نفي ما عداه انتهى كلامه ملخصا وتمام مرامه ملتقطا **قوله** فيا ايها الذين آمنوا اعلم ان الصلوة فرض

في العمر مرة اتفاقا لورود الامر بها واختلف في وجوبها كلما ذكر اسم النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم فاختار الطحاوي من علمائنا تكرار الوجوب كلما ذكر

ولو تحد المجلس وجمهور اصحابنا على انه يستحب والاول احوط والثاني ارفق والفاضل المحشي مال الى الاول واشار اليه بايراد الفاء اي لما ذكرت وصف النبي

عليه الصلوة والسلام وجب عليكم ان تصلوا عليه فيا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما وافراد الصلوة عن السلام وان لم يكن مكروها عند محققي

اصحابنا لكن المحشي امر بالتسليم ايضا خروجا عن الخلاف واقتباسا من كلام الله تعالى ولهذا الاخير لم يصل على الآل والاصحاب **قوله**

لتنالوا آه النيل الاصابة يقال نال ينال نيلا ونلته انا له انيله نيلا ونالته كذا في النهاية وغيرها وفي ايراد اللام اشارة الى ان فائدة الصلوة

ترجع الى المصلي فانها كمال لنا لا له عليه الصلوة والسلام فان ذاته جامع لكل كمال من دون احتياج الى صلاتنا وتوصيف الرب بالكريم للاشعار

الى عدم احصاء فوائد الصلوة فانه تعالى كريم لا يبخل يعطينا ما يشاء والجنة بالفتح من الاجتنان بمعنى الستر سميت بها دار السلام لتكاثف

اشجارها واثمار دار النعيم للاشارة الى انه لا يكون للمصلي نيل الجنة والدخول فيها فحسب من دون التلذذ بلذاتها كما قيل في الصبيان وبال الجن

بعضهم في حق الجن من انهم يدخلون الجنة من غير ثواب بل الجنة مع النعيم **قوله** وبعد فيقول العبد الضعيف الخ الكلام على الفاء في مثل هذا الموضع

مشهور والاصح انه لاجراء الظرف مجرى الشرط كما قيل في قوله تعالى واذ لم يهتدوا به فسيقولون هذا افك قديم لا لتوهم اما ولا لتقديرها كما ذكره العلامة

الرجالي وتبعه من تبعه لان توهم اما ليس بامر معتبر عندهم وتقديرها مستمر ولا يكون المعمول مقدما على العامل وكون العامل مرادا خلاف الظاهر كما في قوله تعالى

وربك فكبر واذا ليس فليس القول بان الواو للاضافة على جهة عوض من اما المقدرة ركيك جدا بل الصواب انها ابتدائية والخلاق بالفتح الحظ والنصيب

5

وبعد فيقول العبد الضعيف الذي لا خلاق له من الحسنات غلام يحيى [illegible]

له اي مولانا السيد الشريف علي الجرجاني [illegible]

ونقل الرازي عن الازهري اختصاصه بالخير والبضاعة بالكسر قطعة من المال الذي تتجر فيه كذا في جواهر القرآن والناضرة بالضاد من النضر الحسن يقال نضر الوجه
كنصر وكرم وفرح فهو ناضر ونضير وقد يقال الناضر للناعم كذا في التفسير الكبير والنظر بالتاء المعجمة الرؤية وتقديم المتعلق اما لرعاية الفاصلة او لافادة الحصر
وليس هذا في كل الاحوال حتى ينافيه نظرها الى غيره والمسفرة من الاسفار اي الاشراق يقال اسفر الصبح اي اضاء واشرق والمستبشر من بشر بمعنى سر والمراد
من الضحك ما سماه المحقق او لازمه وهو السرور كذا في عناية القاضي والحين وقت مبهم يصلح لجميع الازمان طويلا كان او قصيرا والدهر الزمان الطويل كذا
في القاموس فالمعنى صرفت قدرا من العمر والغوص استخراج اللآلي من تحت الماء يقال غاص يغوص غوصا فهو غائص والفرائد جمع فريدة بمعنى الجواهر النفيسة
والتوم بالضم جمع التومة بمعنى اللؤلؤة والدرة بالضم اللؤلؤة العظيمة والجمع درات ودرر ودر كذا في الصحاح والمغرب والقاموس معظم ماء البحر
كذا في القاموس وسمي القاموس به والصحاح يمكن بالفتح بمعنى البراءة من العيب والمرض يقال صح فلان صحة وصحاحا اي برئ من المرض وصفي من
كل عيب به سمي الجوهري كتابه على ما قيل ويمكن ان يكون بالكسر جمع صحيح وهو المشهور في تسمية كتاب الجوهري والدراية العلم يقال دريته ودريت به
دريا بالفتح ودرية كذلك وقد يكسران ودريانا بالكسر ودراية كذلك كذا في منتهى الارب في لغات العرب والامم بالضم بعده الفتح جمع الامة
بمعنى الطائفة والجماعة وتوصيف الدابة والطائر به في قوله تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم بالنظر الى المعنى اي الجنس
المقصود من الدابة والطائر والصراح بالضم والفتح كالصرح بفتحات الصريح والذكاء بالفتح سرعة انتقال الذهن والفطانة يقال ذكي الرجل من باب
رضي وكرم وسعى فهو ذكي والفطانة بالفتح كالفطونة بضمتين والفطنة بالكسر يقال فطن به واليه وله كفرح ونصر وكرم فطنا مثلثة الفاء وسكون
الطاء وبحركة والاساس بالفتح وكذا الاس بفتحات والاس بالفتح وتشديد السين اصل كل شيء هذا كله من القاموس وذكر في منتهى الارب ان الاساس
بالكسر جمع اس مثلثة الاول فلا يبعد ان يوخذ بهذا المعنى في كلام المحشي والكرم بفتحتين والكرامة والكرمة بحذف الالف مصادر وكذا الكرم بسكون الراء
وفي الحديث لا تسموا العنب الكرم فانما الكرم الرجل المسلم وليس الغرض حقيقة النهي عن ذلك ولكنه رمز الى هذا النوع انتم احقاء بان تسموا به كذا في القاموس
وذكر في النهاية الجزرية انه انما سمي العنب كرما لان الخمر المتخذة منه يحث على السخاء والكرم فاشتقوا له اسما فكره رسول الله صلى الله عليه وعلى آله
وسلم ان يسمى به وجعل المؤمن اولى به يقال رجل كرم اي كريم وصف بالمصدر كرجل عدل انتهى ولا يبعد ان يكون قوله صراح الذكاء والفطانة وقوله
اساس الكرم والكرامة من قبيل جرد قطيفة حملا على المبالغة والقمقام بقافين مفتوحتين والادنى تضم السيد والامر العظيم والبحر والهمام كغراب الملك
العظيم الهمة والسيد الشجاع السخي كالهمام كذا في القاموس والكملاء بفتح الميم وضم الكاف جمع كملاء جمع جاهل وصلحاء جمع صالح وقد يجيء جمعه على فعلة
كساحر وسحرة واللام الداخلة على العصر وعلى الدهر للعهد اي عصره ودهره والفص بالفتح وتشديد الصاد واحد الفصوص والعامة تقول فص الخاتم
بالكسر كذا في صحاح الجوهري وقال صاحب القاموس الفص للخاتم مثلثة الفاء والكسر غير لحن كما وهم الجوهري انتهى وقال الحاكم بين القاموس والصحاح العلامة عبد الرحمن
بن عبد العزيز نزيل مكة المعظمة في كتابه الوشاح الجوهري ليس متفردا في ذلك وقد قال ابن قتيبة في ادب الكاتب جاء مفتوحا والعامة تكسر الفص
وكفى به حجة انتهى والخاتم بكسر التاء وفتحها حلي الاصبع وفيه لغات عشرة منها الخاتام ومنها الخيتام بفتح الخاء بعدها ياء مثناة تحتانية
ومنها الختم محركة ومنها الخاتيام بكسر التاء كذا ذكره النووي في تهذيب الاسماء واللغات وغيره والنقاد كصراف الذي ينقد الدراهم ويميز
بين الجيد والردي وفي الطريقة كثيرا ما تختص بالعلم الباطن كالشريعة تختص بالعلم الظاهر والمراد بالعلم الاعلى علم المنقول وبالادنى علم المعقول
او يراد بالاعلى العلم الباطن وبالادنى الظاهر او يراد بالعلم الاعلى العلم الالهي وبالادنى الطبعي والشعر الذي ذكره هو للشاعر ابي الفتح
البستي وشرحه على ما اورده الفاضل حسين بن شهاب الدين الشامي العاملي في كتابه عقود الدرر في حل ابيات المطول والمختصر

ان لام الجنس للجنس وهو يدرك بمعنى يلحق ويتصور المطرى اسم فاعل من الاطراء يقال اطريت فلانا اذا بالغت في مدحه والخصائص جمع خصيصة والسبق اصله التقدم ويستعمل في التفوق على الغير وتجاوز الحد ونحو ذلك وان صلته شرطية فالمعنى ان الواصف المبالغ

في المدح لا يصل الى الحقيقة وان كان قد بالغ في مدحه على غيره او تجاوز الحد في كل وصف يصفه به ولا يبعد ان يكون المراد بالسابق الغير

الذي يسبق في مضمار المسابقة بل هو اولى واحسن من حيث اشتماله على تمثيل لطيف وفي اختيار لا على لن ولم ايماء الى ان نفي الادراك

ليس مما يختص بزمان دون زمان بل هو امر مستمر متجدد وانما اختار يدرك على يلحق لان الخصائص من قبيل المعاني فالادراك يناسبه والضا

الادراك بمعنى العلم فتنفيه يشعر بعدم تصورها فضلا عن الوصول اليها وعرف الواصف بلام الجنس مبالغة في المدح ووصفه بالمطرى للنص

على المدح لان الواصف اعم من المادح والذام وفي قوله ثم رايت في تعليقات السيد الزاهد آه اشعار خفي الى ان تصنيف هذه الحاشية كان

عند الفراغ من التحصيل والرسالة القطبية اي المنسوبة الى قطب الدين شارح الشمسية وغيره قال مصنفها في شرح مطالع الانوار في بحث تقسيم العلم

الى التصور والتصديق من اراد الكلام المشبع الطويل الذيل فعليه بمطالعة رسالتنا المعمولة في التصور والتصديق انتهى وقال السيد الشريف على

الجرجاني في حواشيه عليه لم تشتهر هذه الرسالة اشتهار رسالتي الكليات وتحقيق المحصورات لان نسخة اصلها ضاعت عن عالمها في بعض اسفاره

انتهى وهذا بحسب زمانه واما في زماننا فقد اشتهرت غاية الاشتهار وطارت في الاقطار وقال الفاضل محمد معصوم بن مولانا بابا السمرقندي البلخي

في حواشي شرح ملخص الهيئة الرومي مما يفيد ذكره ان قطب الدين اسم ثلثة من العلماء الاول مولانا قطب الدين الشيرازي تلميذ المحقق الطوسي كان في ايام سلطنة

هلاكو خان ومن جملة تصانيفه شرح كليات القانون والثاني هو مولانا قطب الدين الرازي كان في ايام سلطنة ابي سعيد وهو معاصر للقاضي عضد الدين

ومن جملة تصانيفه شرح الشمسية المنطق وشرح المطالع وغيرهما والثالث مولانا قطب الدين محمود الشيرازي بن مولانا مسعود مات في سبع عشرين من رمضان من شهور سنة

سبعمائة وعشر في بلدة تبريز ومن جملة تصانيفه شرح مختصر الاصول لابن الحاجب وشرح حكمة الاشراق وشرح مفتاح العلوم والتحفة الشاهية في

الهيئة ونهاية الادراك في دراية الافلاك ودرة التاج في جميع العلوم العقلية والنقلية وغيرها انتهى كلامه والمغلق من اغلق الباب اغلاقا

وجاء من باب التفعيل ايضا فههنا يجوز ان يكون من الافعال او التفعيل واياما كان فلا ان يكون اسم فاعل او اسم مفعول لاحتمال الاستاره

والقرائح جمع قريحة وهي في الاصل اول ما يستنبط من البير كالقرح بالضم واول كل شئ ويطلق على الطبيعة ومنه يقال لفلان قريحة جيدة

كذا في القاموس وغيره والريث بفتح الراء المهملة في الاصل الابطاء يقال راث علي خبرك اي ابطا ثم استعمل بمعنى القدر فريثما بمعنى قدرما وما موصولة

او زائدة على الاختلاف في نظائره كذا في حواشي المطول للچلپي والحوم القصد يقال حام فلان الامر حوما وحوماما بالضم وحومانا بفتحات رامه كذا

في القاموس وفيه السدفة بالضم والسكون باب الدار والعتبة بالتحريك اسكفة الباب انتهى والمقصود انه لم يحل احد المواضع المغلقة من

تعليقات السيد الزاهد ولم يكشف القناع عن وجهها فرفع الباب ووضع المصباح كناية عن الكشف والاظهار وفيه تعريض بحواشي القاضي

احمد علي السنديلي وحواشي المولوي عظيم الكوفاموي وحواشي مولانا كمال الدين نور الله مرقده وحواشي المولوي حيدر علي بن حمد الله السنديلي

وغيرها من الحواشي التي صنفت قبل تصنيف المحشي فان كلها مخلة مختصرة والاختلاج في الصدر عبارة عن تخيله وتصوره من غير عزم مصمم والكدح على ما

في جواهر القرآن السعي والعمل يقال كدح في العمل سعى وعمل لنفسه من باب منع يمنع والتاللافتتاح والاصباح سببية متعلقة بغدية وبعيده والغبطة

بفتح الثاء المثلثة وسكون الباء الموحدة الشغل عن الشئ كذا في جواهر القرآن وفي القاموس ثبطه عن الامر عوقه وبطاء به كثبطه فيهما انتهى

وفيه ايضا جبر الرجل جبارة بالفتح وجبورا بالضمتين مضى ونفذ وتجاسر تطاول ورفع راسه وتجاسر عليه اجترا والباع قدر مد اليدين كالبوع

بالفتح والفم والجمع افواج وآنذوطا التقدم يقال فرط فرطا تقدم وسبق وفرط عليه من القول تجاوز عن الحد والصدى بالفتح الرجل اللطيف الجسد

ومعنى مصعجعة بجزئه من باب منع يمنع ومطى الكشح كناية عن الاعراض لان المعرض عن الشئ يطوى الكشح عنه ويجوز ان يكون استعارة مكنية وتخيلية

وترشيحية ومعنى الاقدام عليه على الكمح التوجه اليه والشروع فيه وفي قوله فيجا واشعار بان الديباجة الحاقية اى الما اقدمت عليه

وتممته فصار هذا التاليف مصباح الدجى وهو بالضم الظلمة وتقديم المعمول فى قوله والله اسئل للقصر والاهتمام والخيام جمع الخيمة وخيام العلم

عبارة عن جابدة معالمه والكلام فى عطف نعم الوكيل على هو حسبى فى ما بين سعد التفتازانى وسيد الجرجانى مشهور والحق جوازه وليس هذا موضع

تحقيقه ولقد طولنا فى شرح هذا الكلام ليتضح المرام وتنكشف اسرار المقام **قوله** هو الشكر وقضاء الحق اورد عليه الفاضل اللبكنى بان تفسير

بقضاء الحق عدول عن تعريف المحققين الى ما ليس اصطلاحيا ولا لغويا مناسبا للمقام وان اراد بيان المعنى اللغوى فلا وجه للتخصيص بالذكر فان معناه

الرضاء والجزاء ايضا على ما فى القاموس انتهى والجواب عنه ان مبنى هذا الايراد على جعل قضاء الحق تفسيرا للحمد وليس كذلك بل هو تفسير للشكر الذى هو عبارة

عن تعظيم المنعم لكونه منعما وقضاء الحق فهو عطف تفسيرى وايضا يختار الشق الثانى والمحشى ليس بصدد احاطة جميع المعانى اللغوية حتى يرد عليه

ما اورده **قوله** والعلم الاولى تقديمه لكونه مناسبا للمقام والانسب منه حمله على المعنى الاصطلاحى اى علم الاشياء على ما هى عليه **قوله** البرهان اى

الدليل على الشئ لا البرهان المنطقى ولا يبعد حمل الحجة على الحجة المنطقية **قوله** الساطعة المرتفعة من السطوع بمعنى الارتفاع **قوله** مجرور او مرفوع او منصوب

قوله الخير ما يرغب فيه الكل قال الفاضل اللبكنى هذا التفسير مع غرابته تما قل او مردود كيف والاسلام والقرآن خير مع ان الكل لا يرغب فيه انتهى

وهذا عجيب منه فان تفسيره بهذا موجود فى القاموس وغيره وانتقاضه بالاسلام والقرآن مدفوع اما بان هذا التفسير انما هو للخير المطلق الغير

المخصوص بمذهب دون مذهب كما يشير اليه التمثيل بالعدل والعقل لا للخير المخصوص بملة دون ملة كالقرآن والاسلام فلا باس لو لم يصدق

هذا التعريف عليه واما بان المراد من كونه مرغوب الكل ان يكون محلا رغبة الكل مستحقا لها والقرآن والاسلام خير بهذا المعنى بلا ريب

قوله والتوفيق دست دادن كسى را بكارى هذا المعنى يعم توجيه اسباب الخير والشر ثم خص التوفيق بحسب العرف بالاول وهو المناسب ههنا

قوله والصلوة هى حسن الثناء اه قال فى جواهر القرآن الصلوة اسم وضع موضع المصدر يقال صلى صلوة ولا يقال تصلية واصلها الدعاء

ومنه قوله تعالى صل عليهم ان صلوتك سكن لهم وهى من الله رحمة ومن الملائكة والنبى عليه الصلوة والسلام الدعاء والاستغفار وقيل الصلوة

من الله المغفرة وقيل الكرامة وقيل البركة انتهى وهذا مشعر بان قياس مصدره الذى هو التصلية غير مستعمل وبهذا قال كثير من اهل اللغة ويؤيده

قول صاحب القاموس صلى صلوة لا تصلية انتهى لكن الحق خلاف ذلك فان التصلية ايضا جار فى كلامهم مستعملا نعم هو قليل بالنسبة الى الصلوة

قال القهستانى فى شرح النقاية الصلوة اسم من التصلية وكلاهما مستعملان بخلاف الصلوة بمعنى الاركان فان مصدرها لم يستعمل كما ذكره

الجوهرى وغيره انتهى وفى شرح الاشباه والنظائر للسيد الحموى عدم سماع التصلية ممنوع فقد سمع فى الشعر القديم كما فى العقد لابن عبد ربه شعر

تركت القيان وعزف القيان وادمنت تصلية وابتهالا وهو من شعر انشده ثعلب ثم قال التصلية من الصلوة والابتهال من الدعاء وذكر

الزوزنى ايضا فى مصادره وكانه انما تركه اكثر اهل اللغة لانه مصدر قياسى واهل اللغة عنايتهم بالمصادر السماعية وعلى هذا فترك استعمال

التصلية فى الخطب انما هو لايهام اللفظ ما ليس بمراد وهو التصلية بمعنى التعذيب بالنار **قوله** والسلام السلامة والبراءة المناسب ههنا ان يقال السلام

اسم من التسليم اقيم مقام المصدر **قوله** من قبيل جرد قطيفة اى من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف والجرد بالفتح وسكون الراء الثوب الخلق والقطيفة قطعة الكرباس

كذا فى القاموس فى منتهى الارب جرد بالفتح جامه كهنه سوده وقطيفة كسفينه جامه پرزدار وچادر پرزدار قطائف جمع ولا يبعد ان تكون اضافة الصلوة الى التصلية

له اى المولوى عماد الدين اللبكنى رح سلمه الله

له اى المولوى عماد الدين اللبكنى رح ۱۲ منه سلمه الله

بواسطة من قوله اى التصديقات الصادقة المطابقة للواقع بكسر الباء واما الحق فهو عبارة عن مطابقة الواقع له قوله المدنسة من الادناس جمع دنس محركة الوسخ يقال دنس الثوب كفرح دنسا ودنا ستة تفتحات كذا فى القاموس قوله لفوسنا الدنية الدنى كغنى الساقط الضعيف يقال دنى دنيا بالفتح ودناية بالكسر كذا فى القاموس قوله فان التكيف بالعقائد الحقة آه قال المحقق التفتازانى فى شرح العقائد النسفية الحق الحكم المطابق للواقع يطلق على الاقوال والعقائد والاديان والمذاهب باعتبار اشتمالها على ذلك يقابله الباطل واما الصدق فقد شاع فى الاقوال خاصة ويقابله الكذب وقد يفرق بينهما بان المطابقة تعتبر فى الحق من جانب الواقع وفى الصدق من جانب الحكم قوله ودس عليه الجملة التالية اى قوله حقائق التصورات قوله كان بحضرته مثلثة اى مثلثة الحاء كالبصرة مثلثة الباء قوله اسم مصدر الفرق بينه وبين المصدر ان المصدر مشتق منه دونه قوله الحقائق من حقيقة الامر اعلم اولا انهم فسروا الحقيقة بما به الشئ هو هو فلا تطلق الا على الذاتيات دون العوارض واعترض عليه بانه غير مانع لصدقه على العلة الفاعلية فان الانسان مثلا انما يصير انسانا ومتمايزا عن جميع ما عداه بسبب الفاعل وايجاده اياه فيلزم ان تكون العلة الفاعلية ماهية وحقيقة لمعلولاتها وهو باطل والجواب عنه من وجهين احدهما ان الفاعل ما به الشئ موجود لا ما به الشئ ذلك الشئ اذ الماهية ليست بجعل الجاعل وثانيهما ان الضمير الثانى ليس راجعا الى الشئ بل الى ما الموصولة فلا اشكال بالفاعل وثانيا ان الحقيقة والماهية شئ واحد عندهم بالمعنى الذى مر وقد يفرق بينهما بان ما به الشئ هو هو اذا اعتبر من حيث تحققه فهو حقيقة وان اعتبر من حيث هو هو فهو ماهية ففى الحقيقة زيادة ليست فى الماهية وثالثا ان الظاهر من قول السيد المحقق حقائق التصورات لما كان التركيب الاضافى حمله الفاضل المحشى على معنى ما به الشئ هو هو فصار الحاصل ان ماهيات التصورات وذاتياتها راجعة اليه صلى الله عليه وعلى آله وسلم ويعلم منه توجه العرضيات اليه بالطريق الاولى فهو صلى الله عليه وعلى آله وسلم مرجع لجميع التصورات ذاتياتها وعرضياتها والفاضل اللبكنى[3] لم يرض بهذا التوجيه وخدشه بانه يلزم فيه عدم تطابق الفقرتين وبانه يلزم منه ان مطلق التصورات وان كانت كاذبة اليه ولا كمال فيه الا ان يتكلف بحمل المطلق على الفرد الكامل ومال الى ان المراد بحقائق التصورات التصورات الواقعية ولا يخفى ما فى كلامه من الخلل فان ارادة التصورات الواقعية من حقائق التصورات محتاجة الى تكلف صريح وهو الحاق ياء النسبة حتى يرجع الى التصورات الحقيقية اذ لا يقال للتصور الواقعى تصور حقيقة بل تصور حقيقى نعم لو قال السيد المحقق حقيقيات التصورات لكان التوجيه وجها البتة وبهذا انكشف دعوى استحسان تطابق الفقرتين فانه مستوجب للتعسف واضح ودعوى عدم حصول النعت فى ميلان مطلق التصورات غير مسموعة فان التصورات الكاذبة انما تميل اليه صلى الله عليه وعلى آله وسلم فى صورة الكذب لا فى صورة الصدق على انه لا بعد فى ان يراد بحقائق التصورات الصادقة اما بحمل المطلق على الفرد الكامل وهذا النحو من الحمل شائع ذائع بينهم لا تكلف فيه واما بارادة الخاص من العام من حيث هو عام لا من حيث انه خاص وهو من صور الحقيقة كما صرح به المحققون واما بجعل اضافة الحقائق عهدية ويمكن ان يراد مطلق التصورات على طريقة موضوع المهملة القدمائية وبالجملة فتوجيه الفاضل المحشى وجيه والخدشات كلها مردودة منعكسة على الخادش قوله جامع بين جميع انحاء العلوم الاولى لجميع انحاء العلوم والمراد بها انحاؤها الكاملة قوله والجناب بالفتح الفناء آه ففى قوله جنابه المقدس استعارة بالكناية واستعارة تخييلية قوله فربه تفريع على ما سبق ولا يبعد ان تكون الفاء تعليلية قوله يعنى ان مركز الشئ بيان لوجه التفريع على ما سبق قوله فهو بمنزلة المركز اشارة الى ان حمل المركز على ربه المعلى من قبيل زيد اسد قوله تشبيه وجوده ونفسه فى النفس آه اعلم ان الاستعارة بالكناية عندهم عبارة عن ان يشبه شئ بشئ فى النفس ويضمر المشبه به واركان التشبيه فى الكلام

له اى مولانا سعد الدين التفتازانى منه سلمه

سه اى المولوى عماد الدين اللبكنى منه ظله

سوى المشبه والاستعارة التخييلية عبارة عن ان يثبت للمشبه شيئ من لوازم المشبه به المهجور اذا عرفت هذا فاعلم ان الفاضل اللبكني ظن ان
غرض الفاضل المحشي اثبات الاستعارتين في قوله فروحه المعلى مركز المعقولات فاعترض عليه بانه ليس كذلك اذ لابد في الاستعارة بالكناية
من ترك جميع اركان التشبيه سوى المشبه وههنا المشبه به الذي هو المركز مذكور فلا توجد الاستعارة بالكناية لا التخييلية لانها
اثبات لوازم المشبه به للمشبه وههنا لم يثبت شيئ من لوازم المركز الى روحه المعلى انتهى ولم يتفطن بان كلام المحشي برئ عما نسبه اليه فانه ليس
غرضه اثبات الاستعارتين في قوله فروحه مركز المعقولات آه بل في قوله صوادق التصديقات لطبائعها متوجهة الى حضرة الاقدس الخ كما يشهد
قوله متوجها اليه **قوله** بالجر على البدل اي من المعقولات وكان الاولى تقديم التصديقات على التصورات **قوله** وكذا عديله اي الفقرة المعادلة
المقارنة به **قوله** خروج الماء من العين فذاته عليه الصلوة والسلام ينبوع العقليات **قوله** اي اتباعه واوليائه هذا التفسير ماخوذ من الحديث
المشهور آل كل مؤمن تقي وسنده ضعيف وزيادة التفصيل في هذا المقام في التعليق العجيب فارجع اليه **قوله** واصحابه هو جمع صاحب وقد صرح سيبويه
بان الفاعل يجمع على افعال ورضي به المحققون وان انكره الجوهري ومن تبعه **قوله** هم الذون طالت صحبتهم هكذا في بعض النسخ وهو بناء على لغة
بعض العرب المجوزين لان اعراب الذين كاعراب الجمع المذكر السالم وفي بعضها وهم الذين آه وهو موافق لما ذهب اليه الجمهور من ان الذين
اعرابه بالياء والنون مطلقا اي رفعا وجرا ونصبا كما صرح به شراح الالفية واختلفوا في تعريف الصحابي على اقوال الاول من صحب الرسول او رآه
من المسلمين والثاني من طالت صحبته وكثرت مجالسته والثالث من اقام معه سنة او سنتين وغزا معه غزوة او غزوتين والرابع من طالت صحبته مع الرواية
عنه والخامس من رآه عاقلا بالغا والسادس من ادرك زمنه وهو مسلم وان لم يره فهذه ستة اقوال لا يخلو واحد منها عن اختلال والاصح عند المحققين تعريف
من لقيه مؤمنا ومات على الاسلام وللتفصيل موضع آخر **قوله** جمع خير بالتشديد احتراز عن الخير بالتخفيف اسم تفضيل فانه لا يثنى ولا يجمع ولما كان للقائل
ان يقول لم لا يجوز ان يكون جمع خير مخفف خير فانه يثنى ويجمع كما ذكره صاحب الكشاف في قوله تعالى لمن المصطفين الاخيار انه جمع خير مخفف خير دفعه بقوله لما في القاموس آه
يعني انما اخترنا التشديد على التخفيف لما في القاموس من ان المخففة تستعمل في الميسم بكسر الميم وسكون الياء التحتانية وفتح السين المهملة اي الحسن
والجمال والمشددة تستعمل في الزهد والصلاح والمناسب ههنا هو هذا لا ذاك كذا قيل ويمكن دفعه بوجوه ثلثة اخر ايضا احدها ان التكسير كالتصغير
في الرد الى الاصل فاذا اريد جمع خير المخفف على اخيار ينبغي ان يؤول الى اصله وهو المشدد ثم يجمع كميت واموات فالمخففة ايضا تؤل الى المثقلة
عند الجمع فلذلك اختارها دون المخففة قصر للمسافة وثانيها ان قوله بالتشديد ليس احترازا عن المخففة بل الغرض منه نفي كونه افعل التفضيل
وثالثها ان مراده التشديد في الحال او في المآل فيكون متناولا للمشدد والمخفف كليهما كما لا يخفى **قوله** اي هم المشار اليهم آه دفع دخل مقدر
تقرير الدخل ان الآل والاصحاب ليسوا من القدس فما معنى كونهم عطار مجالس القدس وتحرير الدفع ان معنى كونهم عطار مآنس القدس كونهم مشارا اليهم
برؤس الاصابع فيها **قوله** ورؤساء بضمتين ومد الخ هذا زلة عن قلم المحشي او قلم نقلة كلامه والصواب بالضم والفتح كالعظماء فان فعلاء بضمتين
ليس من اوزان الجمع **قوله** هداة جمع هاد اصله هدية كطلبة فقلبوا الياء الفا وضموا الهاء والتزموا ذلك في هذا الوزن من الناقص احترازا عن كونه جمع
على زنة بعض المفردات كصلوة وقس عليه القضاة والحماة والنجاة وغير ذلك **قوله** جمع معلم بالكسر او الفتح من العلم بمعنى العلامة اي الطريق
قوله بمعنى واحد وكذا الشريعة فباعتبار كونه مطاعا يسمى بالدين من دان يدين اي اطاع ومن حيث املاء المبعوث اياها على امته يسمى ملة
من املت الكتاب بمعنى املية وقيل باعتبار الاتفاق عليها يقال مل القوم على كذا اي اتفقوا عليه وباعتبار انه كمورد الشاربة يسمى شريعة
قوله وهو وضع الهي سائق آه هذا هو المشهور ويرد عليه انه يخرج منه اداء صدقة الفطر عن ابن يوم اذ لا تتادى باختياره فالاصوب ان يفسر

بوضع الّتي سائق لمن تحقق فيه الى التحير بالذات **قوله** واما بالفتح معروف نقل عن سيبويه انه قال معنى اما زيد فمنطلق مهما يكن من شيء فزيد منطلق واختلفوا

في تفسيره فقال الجمهور مراده انه كان في الاصل كذا فحذف مهما يكن من شيء واقيم اما مقامه وقال بعضهم حذف يكن من شيء وقلب مهما اما بقلب

الهاء همزة وتقديم الهمزة لقرب المخرج وقال بعضهم مراد سيبويه بيان المعنى فقط لا انه في الاصل كان كذلك بل الاصل ان يكن من شيء فحذف

الشرط ثم زيدت ما وادغمت النون في الميم وفتحت همزة حرف الشرط وان شئت زيادة تفصيل في هذا المقام فارجع الى حواشي المطول

ثم هل يجوز اجتماع الواو مع اما فمنعه قوم وجوزه المولى الخيالي في حواشي شرح العقائد النسفية مستندا بقول السكاكي في آخر فن البيان واما بعد فان

خلاصة الاصليين آه والحق انه اذا قصد باما ضبط الاجمال بعد التفصيل يكون منزلة ان يقول وبالجملة فيجوز الجمع بينها وبين الواو كما في عبارة السكاكي

واما اذا كان للابتداء وفصل الخطاب كما في اوائل الكتب فلا يجوز **قوله** مبني على الضم اي عند حذف المضاف اليه منويا وليس مبنيا في جميع

الاحوال ولهذا يصغر والمبنيات لا تصغر **قوله** من عني بالقول كذا اراد آه ههنا ثلثة احتمالات اولها وهو الاولى ان تكون العناية بمعنى الارادة

والرحمة وهذا مما اختاره الفاضل[1] اللبكني وثانيها ما اختاره الفاضل المحشي من انه من عني يعني اراد فالمعنى المستعين بارادة الله القوي بان تعلق ارادته

بانجاح المقصود واعطاء المراد وثالثها انه من عناه الامر عناية اهمه وهو الذي رده المحشي اذ لا معنى للاستعانة باهتمام الله تعالى وقول الفاضل[2]

اللبكني يحتمل ان يكون من عناه الامر اي المستعين باهتمامه تعالى بان يجعله الله تعالى من الامور المهتم بشانها عنده تعالى انتهى ركيك جدا فان

العناية لم يجئ بمعنى الاهتمام والذي جاء في معناه هو الاعتناء يقال اعتنى به اي اهتم به كما يظهر من القاموس **قوله** ولم يقل بدله الاعانة آه

يعني كان الظاهر ان يبدل العناية بالاعانة لمناسبتها بالاستعانة في كونهما مزيدين ولكونهما متعارفة في امثال هذا المقام الا انه راعى جانب

المعنى فان معنى العناية هو الارادة فتستقيم الاستعانة بها ولا كذلك الاعانة فانها عبارة عن تعلق الارادة به والتعلق لا يستعان به في العرف

وان صح بتاويل **قوله** والصون الحفظ يقال صانه صونا وصيانا بالكسر وصيانة كذلك فهو مصون حفظه كاصطانه كذا في القاموس

قوله والغباوة عدم الفطنة آه ففي الغباوة زيادة ما ليس في الغواية ولذلك استعجل بطلب الصون عن شر الغبي **قوله** وشر الغبي والغوي آه

لا يبعد ان تكون اضافة الشر من قبيل جرد قطيفة **قوله** وفيه اشارة خفية الخ منشأ الاشارة اختيار لفظ الماضي **قوله** والمآرب من الآرب

اي بكسر الهمزة وفتح الراء المهملة قال في جواهر القرآن المآرب الحوائج جمع مأربة بفتح الراء وضمها وكسرها ايضا نقله الفارابي والاربة بالكسر ايضا

الحاجة انتهى وفي المغرب الارب بالكسر وسكون الراء بمعنى الحاجة وبمعنى العضو ومنه السجود على سبعة آراب واما الارب بفتحتين فبمعنى الحاجة لا غير

ولم يسمع في الحديث انتهى واقول قد ورد الارب بفتحتين ايضا في الاحاديث منها ما رواه البخاري في كتاب الزكوة بسنده عن ابي هريرة مرفوعا لا تقوم الساعة حتى

يكثر فيكم المال فيفيض حتى يهم رب المال من يقبل صدقته وحتى يعرضه فيقول الذي يعرض عليه لا ارب لي قال شارح الصحيح الارب ههنا بفتحتين الحاجة **قوله** والرسائل

هي الفوائد آه قال في القاموس الارسال الاطلاق والاهمال والاسم الرسالة بالكسر والفتح **قوله** الى متعاطيها اي الى متناوليها يقال تعاطى

فلان اخذه **قوله** والحبر بالكسر العالم والصالح قيل الحبر مقلوب البحر والفرق بينهما ان الحبر لا يطلق الا على المتسع في العلم والبحر يطلق على المتسع

في كل شيء كما ان الجبذ مقلوب الجذب خاص بنزع الثوب والجذب اعم لكن المحققين على ان كلا من الحبر والبحر وكلا من الجبذ والجذب لغة على حدة

قوله ويفتح فيهما اي بفتح الحاء في هذين المعنيين والكسر افصح لانه يجمع على احبار دون حبور وفعل بالفتح لم يجمع على افعال الا في اسماء معدودة

كفرخ وافراخ وفرد وافراد واما جمع فعل بالكسر على افعال فهو كثير مطرد في القياس كذا في جواهر القرآن **قوله** المجرد المبالغة اي لا للتثبت

كما يتوهم من عدم اطلاقهما على الله تعالى **قوله** النحرير بالكسر آه قال في القاموس النحرير والنحر بكسرهما الحاذق العاقل المجرب المتقن الفطن البصير

[1] اى المولوى عماد الدين اللبكنى مد ظله

[2] اى المولوى عماد الدين اللبكنى سنه

بكل شيئ لانه بحر العلوم نحرا **قوله** سيد القوم آه يشير الى انه يمكن آن يكون معنى قطب الدين قطب اهل الدين فيكون القطب بمعنى السيد ان يكون مدار الدين وملاكه **قوله** المنيف العالي يقال ناف وانات على الشئ اشرف وعلا **قوله** اى محرزة وجامعة قال الجوهري حواه يحويه اى جمعه واحتوى مثله **قوله** والاستار بالفتح جمع ستر بالكسر الاولى ان يجعل جمع ستر بالفتح بمعنى المستور **قوله** اى بعدية زمانية الخ اعلم ان ناظرى كلام السيد المحقق اختلفوا فى ان المراد بقوله بعد تحقق الموصوف هل هو البعدية الذاتية فيكون المقسم هو الحصولى او البعدية الزمانية فيكون المقسم الحصولى الحادث فمال كثير من المحشين الى الاول وبعضهم ومنهم الفاضل المحشى وتبعه تلميذه الفاضل الفيض آبادى[1] الى الثانى ولكل منهما دلائل مبسوطة فى اسفارهم والحق عندى هو الاول وليس مستندى فى هذا الباب ما دونوه فى زبرهم فان جميع ما ذكروه لاثبات مطالبهم مخدوشة لا تسمن ولا تغنى من جوع بل مستندى فى ذلك شيئان احدهما انهم اختلفوا فى ان العلم الحصولى القديم هل ينقسم الى التصور والتصديق ام لا فالجمهور على انه لا ينقسم اليهما والتحقيق هو الذى ذهب اليه المحقق الدوانى[2] ومن تبعه من انه ايضا ينقسم اليهما وستعرف تحقيقه فالمقسم على التحقيق هو الحصولى المطلق فحمل كلام المصنف على هذا الامر المحقق الذى لا ينكره الا مكابر او مجادل لا شك انه احسن بل يجب عند ظهور بطلان قول من يقول بتخصيص المقسم بالحصولى الحادث فان قلت يلزم ح مخالفة الجمهور قلت هى واجبة عند طلوع نير الحقيقة من افق النور وثانيهما ان المص قد صرح فى مفتتح شرح المطالع ان العلم ههنا اى فى مقام التقسيم عبارة عن الصورة الحاصلة من الشئ عند الذات المدركة وهذا نص صريح فى رضائه بكون المقسم مطلق الحصولى فوجب حمل كلام السيد المحقق على البعدية الذاتية لئلا يلزم توجيه الكلام بما لا يرضى قائله فظهر ما فى قول جميع الناظرين ان المص لا يظهر من كلماته فى تحرير من تحريراته ما يومى الى احد القولين وستعرف منى ما ينفع هذا المقام انشاء الله تعالى فانتظره مفتشا **قوله** بها يمتنع اجتماع البعد مع القبل اى اجتماعا دائميا ولا بد من هذا القيد لئلا يمتنع عكس التعريف ببعدية الابن عن الاب **قوله** لتحققها آه متعلق بمحذوف منوى اى انما فسرنا البعدية الزمانية بهذا التفسير ليشمل بعدية اجزاء الزمان بعضها عن بعض وبعدية الزمانيات كليهما فانها لو فسرت بكون القبل فى زمان والمتاخر فى زمان آخر لم يصدق على تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض الا ان يلزم ان يكون للزمان زمان **قوله** بنفس ذواتها فان اليوم بعد الامس والغد بعد اليوم ويمتنع اجتماعها لا لشئ آخر بل لعدم قرار الزمان بذاته **قوله** وفى الزمانيات بواسطتها فان عدم اجتماعنا مع آبائنا انما هو لكون زمانهم سابقا على زماننا وكون زماننا متاخرا عن زمانهم وهذا عند الحكماء واما قدماء المتكلمين النافون للزمان القائلون بانه امر وهمى لا وجود له فى الخارج فالبعدية عندهم تلحق الاشياء بانفسها لا بواسطة اجزاء الزمان **قوله** كما تقرر فى موضعه اعلم ان النافين للزمان قالوا لو كان الزمان موجودا لكان لبعض اجزائه قبل بعضها فهذه القبلية لا يمكن ان تكون بالذات لان المتقدم بهذا التقدم يكون علة للمتاخر اما تامة كما فى التقدم بالعلية او ناقصة كما فى التقدم بالطبع ومن المعلوم ان بعض اجزاء الزمان كالامس ليست علة للبعض كاليوم فان العلة من حيث هى علة واجبة الحصول مع المعلول وهو ممتنع ههنا ولا يمكن ايضا ان تكون بالشرف او الرتبة وهو ظاهر فتعين ان تكون بالزمان لان اصناف التقدم كما صرحوا به منحصرة فى خمسة اقسام فيلزم ان يكون للزمان زمان وينتقل الكلام الى ذلك الزمان فيتسلسل واجاب عنه الحكماء بانا نختار ان البعدية والقبلية ههنا زمانية لكن المتقدم والمتاخر اذا لم يكونا من اجزاء الزمان يجب ان يكون اتصافهما بهما بان يكون القبل فى زمان متقدم والبعد فى زمان آخر واما اذا كانا جزئين من اجزاء الزمان فلا يلزم ان يكون القبل فى زمان والبعد فى زمان آخر حتى يلزم ما قلتم فان التقدم والتاخر من العوارض الاولية للزمان فما به التقدم هو نفس جزء الزمان المتقدم وما به التاخر هو نفس جزء المتاخر فاندفع الاشكال بحذافيره واعترض عليه الامام الرازى[3] فى شرح الاشارات بما حاصله ان اجزاء الزمان لما كانت متساوية الحقيقة متشابهة النوعية استحال

[1] اى الحافظ على اصغر الفيض آبادى ۱۲ منه مد ظله

[2] اى مولانا جلال الدين الدوانى رحمه الله ۱۲ منه مد ظله

[3] اى الامام فخر الدين الرازى رحمه الله ۱۲ منه مد ظله

لا يقتضي بعضها تقدما وبعضها تأخرا والجواب عنه على ما ذكره المصنف في المحاكمات انه انما يكون لو كانت اجزاء الزمان موجودة في الخارج ويكون بعضها علة للتقدم وبعضها للتاخر وليس كذلك فليس معنى قولنا التقدم والتاخر عارضان لاجزاء الزمان بالذات ان اجزاء الزمان موجودة في الخارج والقبلية والبعدية امران موجودان في الخارج وتلك الاجزاء تقتضيهما اقتضاء العلة للمعلول بل معناه انا اذا تصورنا حقيقة الزمان لم نحتج في تصور تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض وتاخرها بل في التصديق بان بعضها متقدم وبعضها متاخر الى تصور غير حقيقة الزمان بخلاف الزمانيات كالحركة والحاصل ان الموجود الغير القار لا شك في ان اجزاءه لا تجتمع في الوجود فيكون بعضها قبل وبعضها بعد فمنه ما يحكم العقل بتقدم بعض الاجزاء على بعض بمجرد تصور تلك الاجزاء من غير ملاحظة امر آخر وهذا شان الزمان فانه امر متصل واحد غير قار الذات لا وجود لاجزائه بالفعل واذا فرض العقل له اجزاء فتصديق تقدم بعضها على بعض لا يتوقف على شيء آخر ومنه ما هو حكم العقل بتقدم بعض اجزائه على بعض موقوف على ملاحظة شيء آخر كالحركة والزمانيات **قوله** الذي ينبئ عن التجدد والحدوث فيه اشارة الى تقوية ارادة البعدية الزمانية كما هو راي المحشي بانه اذا اريد به الحصول الحادث يطابق المراد بالمعنى لان المتجدد يخبر لغة عن معنى الحدوث وهذا مفقود حين ارادة البعدية الذاتية لكون المقسم مطلق الحصول فان قلت على هذا التقدير لا معنى لقول السيد المحقق كان المعنى المراد يكون مطابقا لمعناه اللغوي قلت كلا فان معناه اللغوي الحادث فقط وقد فرعنه السيد المحقق في المنهية بقوله لا يجوز تفسير المتجدد بالحادث آه وعلى تقدير ارادة البعدية الزمانية لا يكون المراد بالمتجدد الحادث حتى يلزم الفرار على ما عنه الفرار بل الحصول الحادث وهو غير متبادر من المتجدد فلذلك وسمه بكان لا يقال فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لان المتجدد معناه اللغوي الحادث وانتم جمعتم بينه وبين الحصول الذي هو معنى مجازي له لانا نقول الجمع المنهي عنه ان يراد بلفظ واحد في آن واحد كل واحد من معنييه الحقيقي والمجازي على حدة وههنا ليس كذلك فانا نريد من لفظ المتجدد الحصول الحادث معا وهو معنى مجازي له بلا ريب فليس ههنا الا استعمال اللفظ في المعنى المجازي فقط لا يبعد ايضا ان يستعمل العام في الخاص من حيث انه مصداق للعام وهذا النحو من الاستعمال حقيقي **قوله** هو العلم الكلي اشار بهذا القيد لدفع الايراد الوارد بعلم الصورة العلمية ثم ان المراد بالعلم العلم الكلي وعلم الصورة العلمية ليس كليا تحته افراد بل هو جزئيات متجددة كما سيصرح به لا لاخراج الحضوري كما فهمه بعض الناظرين وقال ما قال وانتظر لتحقيق المرام في تعليقة على صفة **قوله** مع موصوفه وعالمه اشار بهذا الى انه ليس المراد بالموصوف ههنا المعلوم بل العالم فان الموصوف بالمشتق انما هو ما قام به مبدأ الانكشاف وان هو الا العالم وهذا يكاد ان يكون مجمعا عليه بينهم فانه لا يقال الضارب الا لمن قام به الضرب ولم ينكره الا المحقق الدواني فظن ان صدق المشتق على شيء لا يقتضي قيام مبدأ الاشتقاق وان كان العرف يوهمه فان صدق الحداد على زيد وصدق المشمس على الماء ليس لاجل ان الحديد والشمس قائمان بزيد والماء فانه ظاهر البطلان بل لان زيدا صانع الحديد والماء مسخن بالشمس وعليه بني ان الوجود وهو ذات الواجب الحقة ووجود غيره انما هو بانتسابه اليه فمعنى زيد موجود انه منسوب الى الوجود ومتعلق به لا لان الوجود قائم به فيكون الموجود اعم من تلك الحقيقة التي هي الوجود ومن غيرها المنتسب اليه واطال في بيان هذا المطلب كما نقل عنه صاحب الاسفار الاربعة ولا يخفى عليك ما فيه من الخلل فان انكار قيام المبدأ بالشيء الموصوف بمشتقه يكاد ان يكون مكابرة ودعوى البداهة لا تسمع وما ذكره من مثال الحداد والمشمس فغير صحيح لان مبدأ الحداد والمشمس انما هو الحديد والشمس فهو ليس مما نحن فيه فالقياس عليه قياس مع الفارق على انه يجوز ان تكون هذه الاطلاقات مجازية او عامية فلا يثبت بها فالحق هو ان اتصاف الشيء بالمشتق يستلزم قيام مبدئه به فالموصوف بالعلم انما يكون من قام به العلم لا ما تعلق به فان العلم وان كان صفة اضافية لها تعلق بالعالم والمعلوم كليهما وبناء عليه انكر بعض الجهلة علم الواجب بنفسه تعالى لعدم تعقل النسبة بين الشيء ونفسه وستعرف ما فيه لكن نسبته الى العالم بالقيام والى المعلوم بالتعلق فما قام به الصفة يكون موصوفا بها وما تعلق به لا يكون موصوفا بها الا ترى ان لا يقال

١٣

لـه اي مولانا جلال الدين الدواني رحمه الله منه ظله

للمقتول انه موصوف بالقتل وان وقع عليه القتل **قوله** وحدوثا اشارة الى ان المعتبر فى هذا المقام هو ان لا يجامع فرد من العلم مع العالم حدوثا سواء كان يجامع معه بقاء كعلمنا بالغير اولا وان هو الا العلم الحصولى الحادث فانه وان اجتمع مع العالم بقاء لكنه لا يجتمع معه حدوثا **قوله** ثم يتحقق ويحدث بعد زمان ذلك الفرد من ههنا يستنبط انه ليس المراد بالموصوف المعلوم فان المعلوم اما ان يراد به المعلوم بالذات او المعلوم بالعرض لا يصدق على واحد منهما انه يتحقق اولا ثم يحدث بعده زمان ذلك الفرد الذى هو العلم اما الاول فلانه ليس بين العلم والمعلوم بالذات تقدم وتاخر زمانى فانه ليس بينهما تغاير الا اعتبارا فوجود العلم يستلزم وجود المعلوم فى ضمنه لان الكليات انما تتحقق فى ضمن اشخاصها ذهنية كانت او خارجية واما الثانى فلانه يستلزم ان لا يوجد العلم الحصولى الحادث بالشئ الا بعد تحققه فى الخارج وبطلانه لا يخفى **قوله** وان هو الا العلم الحصولى الحادث لانه ليس هذا العلم الا للنفوس وعلمها يتحقق بعدها قطعا سواء كانت قديمة او حادثة لوجود العقل الهيولانى التى يكون النفس فيها خالية عن جميع العلوم الحصولية مستعدة لها فاذا زالت تحصل العلوم الحصولية لها تدريجا فتدريجا **قوله** اذ القديم بقدمه مجامع مع كل شئ مثاله العلم العقول فانه حصولى قديم مجامع مع كل شئ واورد عليه بانهم صرحوا بانفسهم ان علم العلة بالمعلول يكون حضوريا فان مدار العلم الحضورى العينية والناعتية او المعلولية ولذلك قالوا علم الواجب بما سواه حضورى لا حصولى على الاصح ولا شك ان العقول فواعل لايجاد الاشياء فيكون علمها بها حضوريا لا محالة لوجود علاقة العلية والمعلولية لا حصوليا فلا يصح التمثيل فالاولى التمثيل بعلم الواجب بما سواه على مذهب البعض والجواب عنه على ما اشار اليه المحقق الطوسى فى شرح الاشارات وغيره من المحققين هو ان العقول ليست بفواعل حقيقة ليلزم كون علمها بما سواها حضوريا وان كان يتوهم ذلك من ظواهر عباراتهم بل هى وسائط لصدور الافاعيل عن الحق سبحانه وتعالى فجميع الاشياء تستند بالحقيقة الى الله تعالى فاذن لا يكون علم العقول بالاشياء حضوريا بل حصوليا وبهذا التحقيق يندفع كثير من الاشكالات الواردة على الحكماء فاحفظه **قوله** والحضورى فاقد للسلب الكلى اى قوله لا يجامع كل فرد منه آه لانه وان كان يتحقق بعض افراده بعد موصوفه كعلم الصورة العلمية لكن جميع افراده ليس كذلك كعلم النفس بنفسها وهذا صريح فى ان العلم الحضورى عند الفاضل المحشى لم يخرج الا بالسلب الكلى موافقا لما ذكره السيد المحقق دون قيد الكلى كما توهم **قوله** ولا يصح ان يراد بها البعدية الذاتية عدم الصحة ليس الا فى زعم المحشى ومن تبعه والا فالتحقيق ان ارادة البعدية الذاتية هى المحمل الصحيح ولا تصح ارادة البعدية الزمانية كما ستقف عليه **قوله** وهى التى يمتنع بها آه هذا التقدم والتاخر يسمى ذاتيا كما سماه بذلك رئيس الصناعة فى الاشارات وقد يخص اسم التقدم بالذات بالتقدم بالعلية الذى هو تقدم العلة التامة على المعلول فالبعدية الذاتية المذكورة ههنا لا تكون الا اذا كان المتقدم علة للمتاخر تامة كانت او ناقصة ففى اجزاء الزمان لا توجد هذه البعدية لانه ليس بينها علاقة العلية والمعلولية كما صرح به المصنف فى مواضع من المحاكمات بل هناك بعدية ذاتية واطلاق التقدم بالذات فى اجزاء الزمان ليس بهذا المعنى بل بمعنى ان تقدم بعض اجزائه على البعض ليس بواسطة شئ آخر بل بذاته فان نفس ذات امس يقتضى تقدما على اليوم كما مر تحقيقه فظهر ان النسبة بين البعدية الزمانية والبعدية الذاتية بالمعنى الذى ذكره المحشى عموم وخصوص من وجه وان شئت زيادة تحقيق فى هذا المقام فارجع الى تعليقاتى القديمة المسماة بهداية الورى الى لواء الهدى **قوله** كما تلوح من الاشارات فيه ثلثة احتمالات اولها ان يكون هذا القول متعلقا بتعريف البعدية ويكون المراد بالاشارات اشارات الشيخ ابى على بن سينا فانه قال فى النمط الخامس منها الشئ قد يكون بعد الشئ من وجوه كثيرة مثل البعدية الزمانية والمكانية وانما نحتاج من الجملة الى ما يكون

نصير الدين الطوسى ١٢ منه سلمه

الشيخ الرئيس ابو على بن سينا ١٢ منه سلمه

باستحقاق الوجود وان لم يمتنع ان يكونا بالزمان وذلك اذا كان وجود هذا عن آخر ووجود الآخر ليس عنه فما استحق هذا الوجود الا والآخر حصل
له الوجود ووصل اليه الوصول واما الآخر فليس يتوسط هذا بينه وبين ذلك الآخر في الوجود بل يصل اليه الوجود لا عنه وليس يصل الى ذلك الا مارا على
الآخر مثل ما تقول حركت يدي فتحرك المفتاح ولا تقول تحرك المفتاح فتحركت يدي وان كانا معا في الزمان فهذه بعدية بالذات انتهى كلامه
قال المحقق الطوسی[له] في شرح الاشارات اعلم ان تاخر الشیء عن غيره يطلق على خمسة معان على ما حقق في الفلسفة الاولى احدها بالزمان
والثاني بالرتبة والثالث بالشرف والرابع بالطبع والخامس بالمعلولية والاخيران يشتركان في معنى واحد وهو التاخر بالذات المعنى المشترك
هو ان يكون الشیء محتاجا الى آخر في تحققه ولا يكون ذلك الآخر محتاجا اليه فالمحتاج هو المتاخر بالذات عن المحتاج اليه ثم لا يخلو اما ان يكون
المحتاج اليه مع ذلك هو الذي بانفراده يفيد وجود المحتاج او لا يكون والمحتاج بالاعتبار الاول متاخر بالمعلولية كحركة المفتاح بالقياس
الى حركة اليد وبالاعتبار الثاني متاخر بالطبع كالكثير بالقياس الى الواحد والمشروط بالقياس الى الشرط والمتاخر بالمعلولية لا ينفك عن المتقدم بالعلية
في الزمان ويرتفع كل واحد منهما مع ارتفاع صاحبه الا ان ارتفاع المعلول يكون تابعا والمتاخر بالطبع يستلزم المتقدم بالوجود من دون انعكاس
فان المتقدم يمكن ان يوجد لا مع المتاخر واما المتاخر فلا يمكن ان يوجد الا مع المتقدم وربما يقال للمعنى المشترك تاخر بالطبع ويخص التاخر
بالمعلولية باسم التاخر بالذات والشيخ استعملها في قاطيغورياس الشفاء كذلك انتهى وثانيها ان يكون المراد باشارات المصنف والسيد المحقق
للبعدية الذاتية ويكون تعلقه بالمنفي وثالثها ان يكون المراد اشاراتهما للبعدية الزمانية فيكون تعلقه بالنفي ويكون قوله اذ هذا المعنى اي معنى البعدية
الذاتية آه بيانا لتلك الاشارات ولعل هذا الاحتمال احسن من الاولين فدقق النظر وكن من الشاكرين **قوله فبقي المقسم وهو الحصول على الاطلاق**
اعلم انه طال النزاع فيما بين المحقق جلال الملة والدين الدواني ومعاصره صدر الدين الشيرازي في ان العلم الحصولي القديم هل ينقسم الى التصور
والتصديق فذهب المحقق الى انقسامه اليهما والذي بعثه على ذلك دفع الاشكال الوارد على الحكماء في مقام الذهول والنسيان بانضمام
بعض المقدمات الحقة المسلمة عندهم الى بعضها وتفصيل المقام انه يرد على الحكماء ايراد قوي وهو انهم صرحوا ان نفس الامر عبارة
عن العقل الفعال وهو خزانة النفس الناطقة واستدلوا عليه بالفرق بين الذهول والنسيان فنقول انه جار في الاحكام الكاذبة ايضا
فلو كان الصدق مطابقة الحكم لما ارتسم في العقل الذي هو نفس الامر للزم كونها صادقة في نفس الامر وهو باطل واجاب عنه العلامة[ـه] القوشجي في شرح
التجريد بانا لا نسلم ان نفس الامر هو العقل الفعال لم لا يجوز ان يكون جوهرا مجردا آخر وقال المحقق في حواشيه القديمة معترضا عليه انت خبير بانه لا يدفع
الاشكال منهم لانهم يصرحون بان خزانة المعقولات كلها هو العقل الفعال فالاولى ان يقال المطابق لما ارتسم فيه من حيث تصديقه به صادق
وتلك الكواذب وان كانت مرتسمة فيه من حيث الحفظ لكن يجوز ان لا يكون تصديقا بها فان الحافظ لا يلزم ان يكون مذعنا لما يحفظه بل
ولا ان يكون مدركا الا ترى ان الخيال حافظ للصورة وليس مدركا لها عندهم والحافظة تخزن المعاني ولا تدركها فيجوز ان يكون شان العقل الفعال مع
الصوادق الحفظ والتصديق ومع الكواذب الحفظ وذلك لبراءته عن الشرور التي هي توابع للوهم لا يقال لا معنى للعلم الا حصول مجرد عند قائم بذاته
فيكون العقل عالما لانا نقول انما يستلزم كونه عالما من حيث التصور واستلزامه لحصول التصديق ممنوع والحاصل ان الخزانة انما تحفظ المعاني التي
تعلق بها التصديق وذلك يستلزم التصور ولا يستلزم حصول التصديق بها انتهى كلامه وتعقبه الصدر المعاصر في حواشيه بانه لا خفاء
في ان الخزانة التي كلامنا فيها في هذا المقام هي خزانة العلوم والعقل الفعال انما يكون خزانة للعلوم والتصديقات صادقة كانت او كاذبة
لو ارتسمت حصلت فيه هذه التصديقات اذ لو لم تكن فيه التصديقات لم تكن خزانة لها ولا بد في التصديق من مصدق واما قوله تلك الكواذب

له ے نصير الدين الطوسی ۱۲ منه سلمه

۱۵

ے ای مولانا علی القوشجی ۱۲ منه سلمه

وان كانت مرتسمة فيه من حيث الحفظ آه انما يكون موجها لو كان العقل خزانة للمصدق به اما اذا كان خزانة للتصديق كما هو الظاهر

فلا وجه له كما لا يخفى لامتناع حصول التصديق بدون الاذعان فانه نفس التصديق فمنشأ الاشتباه عدم الفرق بين التصديق

والمصدق به انتهى وقد تولى المحقق بنفسه لدفعه في حواشيه الجديدة بانه لا خفاء في انه لا معنى للخزانة الا خزانة العلوم بمعنى انه يحصل العلم

بتلك المعلومات من غير تحصيل جديد وذلك لا يقتضي علم الخزانة بها كما ان الخيال خزانة لمدركات الحس المشترك وليس عالما بها والحافظة خزانة

لمدركات الوهم ليس مدركا لها فقوله الخزانة التي كلامنا فيها هي خزانة العلوم لا المعلوم ان اراد به انه لا بد ان تكون الخزانة مدركة فممنوع

والسند ما مر بل هو خلاف ما تقرر عندهم من ان المدرك غير الحافظ وان اراد ان هذه الخزانة بخصوصها اعني العقل الفعال اذا كان خزانة

يجب ان تكون مدركة فهو في العلم المتقضى خافية وليت شعري من اين علم ان العقل الفعال اذا كان خزانة للمعقولات يجب ان يكون مصدقا

بها والخيال والحافظة مع كونهما خزانتين للوهم والحس المشترك لا يجب ان يكونا مدركين لهما انتهى وخلاصة المرام ان الصدر زعم ان الخزانة

لا بد ان تكون عالما بعلم ذي الخزانة ومنعه المحقق والحق في هذا البحث مع المحقق كما ان الحق في بحث اسم التفضيل الواقع في خطبة التجريد مع

الصدر فالنصف ولا تكن من المسرعين والعجب من السيد المحقق حيث تبع الصدر ورد مذهب المحقق في حواشيه على حاشية التهذيب الجلالية

بعين ما ذكره الصدر ولعله لم يتيسر له الرجوع الى حواشي المحقق الجديدة ومن الغرائب ايراده عليه بانه خلاف المشهور بين الجمهور كيف والمحقق

قال في خطبة حاشية التهذيب وفي حواشي شرح المطالع الحق احق بالاتباع فرتبته ارفع من ان تقلد قلادة التقليد والاتباع ذا عجب منه

قوله في تلك الحواشي ما سنح لي هو ان الكواذب انما يدركها العقل المشوب بالوهم لا العقل الصرف لما تقرر عندهم ان الغلط انما يعرض للنفس المجردة

بمعارضة الوهم اياها والعقل الفعال انما هو خزانة لمدركات العقل الصرف فلا يلزم ارتسام الكواذب في العقل بل في الحافظة التي هي خزانة

الوهميات انتهى فانه لا يخفى على الفطن بطلان هذا السانح بوجوه اما اولا فلان الظاهر من سياق كلامه ان هذا التحقيق منه لدفع الايراد الوارد

على مذهب الحكماء فيرد عليه مثل ما اورده المحقق الدواني على شارح التجريد فانهم مصرحون بان العقل خزانة المعقولات كلها وعليه يرد الايراد

الوارد وهذا التحقيق تحويل لمذهبهم فكيف يكون جوابا للايراد الوارد عليهم واما ثانيا فلانه يرد عليه الايراد الاول من الايرادات الثلثة التي اوردها

على المحقق وهو انه تلزم فيه مخالفة الجمهور وهذا مما يفضي الى العجب فانه يورد على المحقق بمخالفة الجمهور ثم يخالف بنفسه المشهور فانطبق المثل

السائر الشعير يؤكل ويذم وليس العجب منه فانا قد راينا في جميع تصانيفه انه يورد شيئا على بعضهم في زعمه ثم يسلك مسلكا اشنع

منه الا ترى الى مبحث الحالة الادراكية فانه قد شنع في جميع تصانيفه على شارح التجريد تشنيعا بليغا في اثبات احتياج العلم الى امر آخر سوى الصورة

العلمية وحمله على الجمع بين الحصول لانفسها والحصول باشباحها ثم آمن بوجود الحالة سوى الصورة وافتخر به ولم يعلم ان مثله يرد على مشاله

وقد ذكرنا ما اوردنا عليه في رفع الكلال عن طلاب تعليقات الكمال وغيره واما ثالثا فلورود الايراد الثاني منها من لزوم عدم المطابقة بين الخزانة

وما هي خزانة له فان الحافظة انما ترتسم فيها التصديقات الكاذبة على سبيل الاختزان الصرف من غير ان تصدق بها وفي النفس انما ارتسمت

من حيث التصديق فلزم عليه ما الزم به على المحقق واما رابعا فلورود الايراد الثالث منها بان الاشكال انما هو في طريان الذهول والنسيان

على التصديق الكواذب من حيث هو تصديق وظاهر ان الحافظة التي هي خزانة لا تصدق واما خامسا فلان المصدق بها في النفس قد تكون

قضية كلية او مهملة كاذبة فكيف ترتسم في الحافظة فان الكليات لا ترتسم في الحواس على ما هو رايهم والقول بان الكليات اذا ادركت بالوهم

صارت كالمعاني الجزئية المدركة بالوهم فتكون خزانتها الحافظة مما لا يغني عن جوع كما لا يخفى واما سادسا فلان مداخلة الوهم في ادراك

بالمعيات الكاذبة ليست بمعنى انها ترتسم فيه بل بمعنى انه يغلب على النفس ويلقيه في ظلمات الكذب وهذا القدر من الشركة لا يوجب ان تكون خزانتها

ما هو خزانة الوهم بل لا تكون خزانتها الا خزانة النفس واما ثانيا فلان الحافظة انما هي خزانة لما ارتسم في الوهم من المعاني الجزئية كهرب الشاة

من الذئب وغيره دون الكليات كما صرحوا به وبالجملة فتحقيق المحقق الجلال احق بالقبول وتحقيق السيد المحقق تبعا للصدر مما لا ينبغي ان يلتفت اليه

فالمقسم على الاصح هو العلم الحصولي مطلقا لا الحصولي الحادث وقال المتبحر[له] في العلوم في القبس التاسع من كتاب القبسات قال علامة

فقهائنا في شرح التجريد في مطابقة الاحكام الذهنية لما في نفس الامر بهذه العبارة وقد كان في بعض اوقات استفادتي من الاستاذ

جرت هذه النكتة وسألته عن معنى قولهم ان الصادق في الاحكام الذهنية هو اعتبار المطابقة لما في نفس الامر والمعقول في نفس الامر

اما الثبوت الذهني او الخارجي وقد منع كل منهما ههنا فقال رحمه الله المراد بنفس الامر هو العقل الفعال فكل حكم ثابت في الذهن يطابق الصورة

المنتقشة في العقل الفعال فهو صادق والا فهو كاذب فاوردت عليه ان الحكماء يلزمهم القول بانتقاش الصور الكاذبة في العقل الفعال فلم يات فيه بمقنع

تم كلام العلامة قلت نعم الجوهر المفارق العقل خزانة للمعقولات النفسية كما ان الخيال خزانة للمحسوسات فبمقدار ما يتم استعداد النفس وتاهبها للاتصال

به يقبل الفيض عنه على الوشح او الاشراق وقد تنتقش فيه صور المعقولات وما دامت مستديمة الانصراف عن عالم الحس مستديمة الاتصال به تمكن

من استعراض الصور المعقولة واذا اعرضت عنه الى العالم الجسداني او الى صورة اخرى انمحت عنه المتمثلات فيها كان المرآة التي كانت يحاذى

بها جانب القدس قد اعرض عنها الى جانب الحس او الى لحاظ صورة اخرى قدسية غيرها كان الالتفات لفتها فاذن مهما بقيت على ملكة الاتصال

التي اكتسبتها كان المنمحي عنها مذهولا عنه مقولا على عادته وهي ما دامت على تلك الهيئة تكون قوية على الاستعادة والاسترجاع من دون

مؤن اقتناص جديد وحالة طارفة وهيئة طرية واذا ما زالت عنها الملكة المكتسبة بهيئتها المضادة صار ذلك المذهول منسيا عنه غير مقوى

على استرجاعه الا بتجشم اكتساب مستانف واتصال جديد ثم التحقيق ان اعتبار نفس الامر هو اعتبار كون الشيء متحققا في حد نفسه لا بتعمل واعتمال

العقل سواء عليه كان تحققه لا باعتمال العقل في لوح الذهن ام في متن الخارج والصوادق مرتسمة في العقل الفعال بما هي متحققة في حد انفسها

والكواذب بسوء استعداداتها واستعداد النفس استحق تطبعاتها وهو خزانة للقبيلتين من تلك الاعتبارين لا محذور فيما قول بعض المتفلسفة

من المقلدين ان شان العقل في اختزان المعقولات مع الصوادق الحفظ والتصديق جميعا ومع الكواذب الحفظ فقط فليس على سنن

التحصيل اليس من المقرر في سفره ان التصور والتصديق انما هو نوعان للعلم الانطباعي المتجدد في الفطرة فاما العلم الحضوري كعلم النفس

العاقلة بذاتها المجردة والعلوم الانطباعية الغير المتجددة كعلوم العقول الفعالة التي هي من لوازم ذاتها الغير المنسلخة عنها بحسب الوجود العيني

في الفطرة الاولى فغير داخلة في المقسم انتهى كلامه وتم مرامه اقول هذا الكلام مع المتانة فاسد فان حاصل تحقيقه على ما هو الظاهر من عبارته

هو ان العقل الفعال خزانة للمعقولات صادقة كانت او كاذبة لكنه خزانة للصوادق بنفسه ولما كان منزها عن مبادي الشرور لم يمكن ان يحل

فيه الكواذب بنفسها فليس ذلك الا بسوء استعداد النفس فلا محذور ولا يخفى انه من الموهومات اذ لم يندفع بهذا التحقيق اصل الايراد فان للسائل

ان يقول اذا كان خزانة للكواذب وان كان لسوء النفس فاما ان يكون مصدقا بها اولا فعلى الاول يلزم تصديق الكواذب وهو محال على انه يلزم ان

لا يكون الكاذب كاذبا فانه لما صدقه العقل صار موجودا في نفس الامر فوجدت المطابقة مع نفس الامر المعتبرة في الصدق وعلى الثاني لم يكن خزانة

لها فان الخزانة يجب ان تكون موافقة لما هي خزانة له وقد كان النفس مصدقا للكواذب فكيف يتصور اختزانها في العقل فان قال الكواذب

انما ترتسم في العقل على سبيل الحفظ والتصور والخزانة انما تكون خزانة للمعلوم لا للعلم قلنا هذا بعينه ما ذهب اليه الجلال فالانكار عليه مع الالتزام

[له] اي السيد الباقر الداماد ۱۲ مد ظله

١٧

به عجيب واما ما ذكره في الرد عليه من ان التصور والتصديق انما هما قسمان الخ فصادر عن سوء استعداد النفس ودعوى بلا دليل ومجرد الاصطلاح
لا يفيد وتقريره عند الجمهور لا ينفع **قوله** وهو خلاف مقتضى كلامه بعيد هذا آه الحاصل انه لو اريدت البعدية الذاتية يكون المقسم مطلق الحصولي
مع ان كلامه بعيد هذا من قوله ويمكن ان يقال آه يقتضي تخصيص المقسم بالحصولي الحادث فان حاصل ذلك القول راجع الى ان الذي
هو المقسم في فواتح كتب المنطق ينبغي ان يكون له دخل في الاكتسابات التصورية والتصديقية وما هو الا العلم الحصولي الحادث فان العلم
الحضوري والحصولي القديم سيان في انه لا دخل لهما في باب الاكتساب على ما ستعرفه ولا يخفى عليك ما فيه فان قوله ويمكن ان يقال آه مبني
على ابداء احتمال من عند نفسه وقوله كان المراد بالعلم المتجدد آه بيان لمذهب المصنف واليه اشار بقوله المراد كذا اورده الفاضل اللبكني[له]
وهو ايراد حسن فرده بعض العلماء[٢ه] في شمس الضحى بانه مصادم لظاهر كلام السيد الهروي فان الظاهر انه اشار اولا الى تفسير المتجدد بحيث
يتعين به مورد القسمة اعني الحصولي الحادث ثم استدل عليه ثانيا بقوله ويمكن ان يقال آه وقول اللبكني ان المراد بيان لمذهب المصنف فمسلم
ومؤيد لمطلوبنا فانا نساعدكم في ان هذا القول بيان لمذهبه لكن مذهبه تعيين المقسم بالحصولي الحادث لا بالحصولي انتهى اقول كون الظاهر من
كلام السيد الزاهد ما ذكره غير بين ولا مبين ولو كان كذلك لكان الاولى له ان يعقب قوله المراد آه بقوله ويمكن ان يقال آه ليتصل الدليل
بالدعوى ودعوى البداهة لا تسمع فانها بداهة وهم والقول بان مذهب المص تعيين المقسم بالحصولي الحادث لا ادري من اين علمه فانه لا يظهر
صراحة في شيء من تصانيفه ما هو المختار عنده في هذا الباب بل بعض عباراته في بعض تاليفاته يقتضي ان المقسم هو الحصولي مطلقا ولو لم نجد شيئا
من الاشارة في هذا الباب لكان الواجب علينا ان نحمل عبارته ههنا على ما هو التحقيق الحقيق بالقبول فكيف وقد وجدنا الاشارة في هذا الباب
اشارة كالصراحة فوجب وجوبا قطعيا حمل كلام السيد الزاهد على البعدية الذاتية والحاصل ان ارادة البعدية الذاتية احسن بل هي الصواب
فيما قال بعض الناظرين من حمل الكلام على البعدية الزمانية هو الصحيح لان قوله فيما سيجيء ثم لبعضهم خص آه نص على ان مقسم التصور والتصديق عند المص (مبتدا ١٢)
في زعمه هو الحصولي الحادث اذ حاصل ذلك القول على ما يظهر بالتعمق انه لا يجوز تخصيص المقسم بالحادث فقط والا يلزم التخصيص مرتين مرة
بالحادث ومرة بالحصولي بل يجب ان يخص المقسم بالحصولي الحادث مرة واحدة كما فعله المصنف حتى لا يلزم التخصيص مرة بالحادث
ومرة بالحصولي انتهى ليس بمقرون بالصواب لان حاصل قوله ثم لبعضهم خص آه ليس الا انه لا يصح ان يكون المقسم الحادث فقط كما يفهم من
ظاهر كلام صاحب بديع الميزان (خبر ١٢) لانه يستلزم التخصيص مرتين فيجب وليس يستفاد منه لا صريحا ولا اشارة انه يجب ان يخص المقسم بالحصولي الحادث مرة
كما فعله المص حتى يكون ذلك الكلام نصا على ما ذكره كما لا يخفى على مدقق النظر فان الغرض من ذلك الكلام ليس الا رد من خصص المقسم بالحادث وليس
فيه ذكر حديث ما فعله المصنف اصلا بل نقول معناه ان التخصيص بالحادث يستلزم التخصيص مرتين فلا يجوز ذلك بل يجب ان لا يزاد على قيد
الحصولي قيد آخر كما فعله المصنف ويجعل المقسم مطلق الحصولي ليستراح من مؤنة التخصيص فعلى هذا يكون هذا
الكلام مؤيدا للبعدية الذاتية ومن ههنا ظهرت سخافة قول ذلك الناظر ايضا ومن العجائب ان بعض المحققين[٣ه] قد جعل قول الشارح ذلك دليلا
على ارادة البعدية الذاتية ولم يخطر له بالبال ان غرضه من ذلك القول ليس الا رد قول بعضهم لا اقتضاء لاي قيد المقسم بالحصولي او الحادث
انتهى وخلاصة المرام في هذا المقام ان السيد المحقق بين اولا ان المراد من كلام المص العلم الذي يتحقق كل فرد منه بعد تحقق موصوفه آه الحصولي المطلق ثم
ابدع احتمالا آخر انه يمكن التخصيص بالحصولي الحادث بالدليل الذي ذكره بقوله ويمكن ان يقال الخ ثم رد قول من قال بتخصيص المقسم بالحادث
فقط وهذا كله ظاهر لمن نظر في السياق والسباق فاستقم ولا تزل **قوله** والقضايا باسرها الخ وجه آخر لعدم صحة ارادة البعدية الذاتية بان

له اي المولوي عماد الدين اللبكني ١٢ منه مد ظله

٢ه اي المولوي تراب علي سرح ١٢ منه مد ظله

٣ه لعله اراد به بحر العلوم مولانا عبد العلي رح ١٢ منه مد ظله

وهو خلاف مقتضى كلامه بعيد هذا ويمكن ان يقال لم [illegible] بابا بما قال في بعض تعليقاته من ان كلام المصنف ١٢ يدل على ان الانقسام الى التصور والتصديق علة التخصيص

١٨

اي تخصيص المقسم بالحصولي الحادث ١٢

[illegible]

السید المحقق قال فی حواشیه علی حاشیة التهذیب الجلالیة بعد نقل کلام المصنف فهذا الکلام کما تراه یدل علی ان الانقسام الی التصور والتصدیق علة التخصیص[1] والمحشی یعنی المحقق الدوانی لما لم یثبت عنده اختصاص التصور والتصدیق بالعلم الحصولی الحادث کما قال فی حواشی شرح التجرید ان العقل الفعال خزانة للمعقولات کلها وشانها مع الصوادق الحفظ والتصدیق معا ومع الکواذب الحفظ فقط اختار ان الانقسام الی البداهة والنظریة علة[2] التخصیص انتهی فهذا الکلام کما تراه یدل علی انه حمل کلام المصنف علی ان المقسم هو الحصولی الحادث فلو اریدت فی کلامه ههنا البعدیة الذاتیة لحصل التخالف بین کلامیه فلابد ان یراد البعدیة الزمانیة لیتطابق القولان وما قال بعض الناظرین سلمه الله تعالی بعد تقریرالایراد بمثل ما ذکرنا فلابد ان یراد بالبعدیة البعدیة الذاتیة لیحصل التوافق بین کلامیه فزلة عن القلم لانه علی تقدیر ارادة البعدیة الذاتیة یکون المقسم الحصولی المطلق وهو خلاف مارامه واجیب عن هذا الوجه بوجهین الاول ان کلام السید المحقق فی تلک الحاشیة مبنی علی المشهور متابعا للجمهور من ان مورد القسمة هو الحصولی الحادث وکلامه ههنا مبنی علی التحقیق من ان المقسم هو مطلق الحصولی ورد بان حواشیه المتعلقة بالحاشیة الجلالیة متاخرة عن هذه الحاشیة بزمان کثیر فالاحتمال للتحقیق لیس الا لما اندرج فی تلک الحاشیة واما ما فی هذه الحاشیة فهو فی اول النظر وبادی الفکر فانعکس الامر والثانی ان المتبادر من الحصول الحدوث عرفا فالسید المحقق حمل کلام المص فی تلک الحاشیة علی الحدوث یعنی انه اراد بالحصول الواقع فی کلامه الحدوث وجعل علیه تخصیص المقسم بالحصولی الحادث للانقسام الی التصور والتصدیق وحمل کلامه ههنا علی المعنی اللغوی هو مطلق الوجود ولا استبعاد فی ان یقع من عالم واحد فی شرح کلام واحد کلامان مختلفان باعتبارین مختلفین ورد بان کون الحدوث مفهوما عرفا من الحصول ممنوع الا تری الی قولهم کمالات الواجب حاصلة بالفعل مع انه لا شائبة للحدوث هناک اقول مع قطع النظر عن حدیث التبادر لکلا یرد علیه منع التبادر انه لا شک فی ان الحصول یستعمل فی کلماتهم علی معنیین الحدوث والوجود وهذا ظاهر لمن تتبع ومنعه یکاد ان یکون مکابرة لا تسمع فحمل السید المحقق کلام المص فی تلک الحاشیة علی المعنی الاول وههنا علی المعنی الثانی فلا ایراد علیه فتفکر **قوله** بان الصفة آه هذه معارضة قویة من جانب القائلین بالبعدیة الذاتیة علی الذاهبین الی البعدیة الزمانیة وتقریرها ان السید المحقق یدعی المساواة بین الصفة والموصوف اذا کانا معرفتین صدقا وهذا انما یحصل اذا اریدت البعدیة الذاتیة فانه ح یکون المراد بالعلم المتجدد الحصولی الشامل للقدیم والحادث وهو بعینه مفاد الصفة التی هی قوله الذی لا یکفی فیه مجرد الحضور فتتساوی الصفة مع الموصوف بخلاف ما اذا اریدت البعدیة الزمانیة فانه ح یکون المراد بالمتجدد الحصولی الحادث والصفة شاملة للقدیم ایضا فان ما لا یکفی فیه مجرد الحضور عام لکل واحد من القسمین فلا یبقی التساوی بین الصفة وموصوفها بل تکون الصفة عامة وهو خلاف ما اختاره السید المحقق فی منهیته فلابد ان یراد البعدیة الذاتیة فان قلت المساواة بین الصفة والموصوف المعرفتین بحسب الصدق لیست ضروریة کما صرح به جمع من النحاة بل جمیعهم وما ذکروا من ان صفة المعرفة لابد ان تکون مساویة او اعم فالمراد به المساواة والعموم فی التعریف دون الصدق کما صرحوا به قال العلامة رضی الدین الاسترابادی فی شرح الکافیة ینبغی ان تعلم انه لیس مرادهم بقولهم الموصوف اخص او مساو ان یکون ما یطلق علیه لفظ الموصوف من الافراد اقل مما یطلق علیه لفظ الصفة او مساویا له فان هذا لا یطرد لا فی المعارف ولا فی النکرات اما فی المعارف فانک تقول جاءنی الرجل العالم وهذا الرجل ولقیت الشئ العجیب واما فی النکرات فانک تقول رایت شیئا ابیض هذه ذات قدیمة وواجبة الوجود بل مرادهم ان المعارف الخمس اعنی المضمرات والاعلام والمبهمات وذا اللام والمضاف الی احدها لا یوصف ما یصح وصفه منها بما یصح للوصف

[1] ای تقسیم المقسم الحصولی الحادث فانه المذکور ههنا منه مد ظله

[2] فان البداهة والنظریة من مختصات الحصولی الحادث اتفاقا کما لا منه مد ظله

[illegible] الصفة [illegible] ۱۹ [illegible] ای لا یکفی فیه مجرد الحضور [illegible] وهو یعنی المساواة بینهما اذا کانا معرفتین [illegible] غلام یحیی

منها الا ان يكون الموصوف اخص اي اعرف من صفته او مثلها في التعريف فقولك الرجل العاقل الثاني فيه وان كان اخص بحسب المدلول الا انهما من جهة التعريف الطاري متساويان وفي قولك هذا الرجل لفظ هذا اعم من الرجل من حيث انه يصح ان يشار به بوضع واحد الى كل ما يشار اليه كان لكن التعريف الاشاري اقوى من تعريف ذي اللام فعلى هذا يختص قولهم الموصوف اخص او مساو بالمعارف انتهى كلامه وفي كتاب سر الصناعة سيبويه اعلم ان المعرفة لا توصف الا بالمعرفة كما ان النكرة لا توصف الا بالنكرة والعلم يوصف بثلثة اشياء بالمضاف الى مثله وبالالف واللام وبالاسماء المبهمة وذو الالف واللام يوصف بذي الالف واللام وبما اضيف اليه انتهى كلامه ملخصا وفي مفصل النحو للزمخشري من حق الموصوف ان يكون اخص من الصفة او مساويا لها ولذلك امتنع وصف المعرف باللام بالمبهم وبالمضاف الى ما ليس معرفا باللام لكونهما اخص منه انتهى فهذه العبارات وامثالها صريحة في انه ليس المراد من مساواة صفات المعارف مع موصوفاتها صدقا كيف وهو مخالف للمعقول والمنقول كما لا يخفى على من له مهارة في الفروع والاصول فلا باس لو عمت الصفة على تقدير البعدية الزمانية قلت بين ان دعوى المساواة وان كانت باطلة في نفسها لكن السيد المحقق يدعيها ويقول لا يجوز تفسير المتجدد بالحادث لان الحادث اعم من الحصولي فيلزم التخصيص مرتين من غير ضرورة مع ان قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور وقع صفة لقوله العلم المتجدد وقد تقرر في موضعه ان توصيف المعارف للتوضيح فيكون اوصافها مساوية لها كما ان توصيف النكرات للتخصيص واوصافها مخصصة لها انتهى فلو حمل كلامه على البعدية الزمانية يلزم قراره على ما عنه فراره

قوله اذ المراد آه جواب عن المعارضة بانه ليس المراد من المساواة في المنبية المذكورة المساواة صدقا من الطرفين بمعنى ان كل ما صدقت عليه الصفة صدق عليه الموصوف وبالعكس حتى يقال انه على تقدير ارادة البعدية الزمانية وكون المقسم الحصولي الحادث يلزم ان تكون الصفة عامة فيلزم خلاف ما رامه بل المراد بالمساواة صدقا التي يدعيها المساواة من جانب الصفة فقط وهي بهذا المعنى حاصلة على تقدير ارادة البعدية الزمانية ايضا لان الصفة تكون عامة من الموصوف عموما مطلقا والعام يصدق على جميع ما يصدق عليه الخاص وان لم يوجد العكس بخلاف ما لو فسر المتجدد بالحادث فقط فانه تفوت ح هذه المساواة ايضا لان الصفة ح تكون عامة من الموصوف عموما من وجه لاجتماعهما في الحصولي الحادث كعلمنا بالغير ذواتنا ووجود الصفة بدون الموصوف في الحصولي القديم وبالعكس في الحضوري الحادث **قوله** على طريق عموم المجاز هو عبارة عن استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي فردا منه فالمساواة ههنا مستعملة في الصدق الكلي سواء كان من جانب الصفة والموصوف كليهما او من جانب الصفة فقط فاندفع ما اورد من ان المساواة تقتضي الصدق الكلي من الجانبين لكونه من باب المفاعلة فكيف تراد منه المساواة من الجانب الواحد **قوله** كذا افاد الاستاذ مد الله ظله لا يذهب عليك ما في هذا المفاد من السخافة فان ارادة هذا المعنى من عبارة السيد المحقق مما يستنكف عنه العقل السليم ويستنكر عنه الطبع المستقيم والحق ان ما ادعاه السيد المحقق من المساواة الكلية صدقا وما وجهه المحشي كلاهما سخيفان لا اثر لهما في كلام النحويين ع ولن يصلح العطار ما افسد الدهر **قوله** ولا يبعد كل البعد آه هذا دفع آخر للمعارضة المذكورة من عند نفسه وتقريره ان معنى قول المصنف الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور الذي يمكن فيه الحضور ولكن لا يكفي وهذا لا يصدق الا على الحصولي الحادث لان الحصولي القديم لا يصدق عليه انه يوجد فيه الحضور لكن لا يكفي فان الحضور عند الحاسة لا اثر له في الحصولي القديم لبراءة العقول الفعالة والواجب تعالى عن شوب الحواس والحضور عند المدرك لا شبهة في كفايته فلم يوجد هناك حضور لا يكفي فلم يدخل العلم الحصولي القديم في الصفة بل اختصت كالموصوف بالحصولي الحادث فلا تفوت المساواة على تقدير ارادة البعدية الزمانية ايضا بل لو اريدت البعدية الذاتية على هذا التقدير تفوت المساواة لانه يكون المراد بالموصوف العلم الحصولي مطلقا على تقدير البعدية

الذاتية والصفة مختصة بالحصولي الحادث بالمعنى الذي ذكرنا وانت تعلم ان هذا الدفع بعيد كل البعد اما اولا فلان المتبادر من قول المصنف الذي
لايكفي فيه مجرد الحضور عدم كفاية الحضور فيحسب سواء وجدا ولم يوجد الا ان يوجد فيه الحضور ولايكفي وحمل الكلام خصوصا في هذا المقام على المتبادر اولى
واما ثانيا فلانه قد لا يمكن الحضور عند الحاسة في الحصولي الحادث ايضا كادراك الكليات والجزئيات المجردة وحضورها عند المدرك كاف بلا ريب
فلم يوجد فيها حضور لايكفي وح فيكون قوله الذي لايكفي آه مختصا ببعض اصناف الحصولي الحادث وهو علم الجزئيات المادية فيخرج علم الكليات والجزئيات
المجردة عنه كما يخرج الحصولي القديم فيلزم كون الصفة خاصة من الموصوف فان قلت المراد من امكان الحضور عند الحاسة امكانه بالنظر الى العالم بان
لايكون العالم مانعا عنه وان كانت خصوصية المعلوم كالكلية والتجرد مانعة عنه وهذا الامكان ليس الا في الحصولي الحادث فان الكليات
والجزئيات المجردة وان امتنع حضورها عند الحواس لكنه لمانع فيها لا في العالم بخلاف العقول فان المانع هناك من ذواتها لفقدان الحواس
فيها قلت ارادة هذا المعنى تكلف على تكلف فان الظاهر ان المراد من امكان الحضور عند الحاسة امكانه بالنسبة الى العالم والمعلوم كليهما
على انا نمنع امكان توجيه النفس الحواس الى الكليات والجزئيات المجردة فكما يمتنع هذه عن الحضور عند الحاسة كذلك يمتنع العالم ايضا عن
توجيه الحواس اليها والتخصيص تحكم بحت لايقال لانسلم انه لايمكن للحاسة ان تتعلق بالكليات والجزئيات المجردة لم لايجوز ان يكون القصور
منها لا منها لانا نقول هذا منع على منع فلا يسمع وفي بحث الحواس الخمسة من الطبعيات تتمة عن دفعه واما ثالثا فلانه ان كان المراد بقوله
يمكن فيه الحضور ولكن لايكفي ان يمكن في بعض افراد الحضور ولكن لايكفي فهو صادق على مطلق الحصولي بل على مطلق العلم ايضا فيلزم كون المقسم اعم
من الحصولي ايضا وان كان المراد به ان يمكن في جميع افراد الحضور ولايكفي فهو غير صادق على الحصولي الحادث كما مر تفصيله ودفعه بعض الناس
بانا نختار الشق الاول ونقول ما يمكن في بعض افراد الحضور ولكن لايكفي لا يصدق بالذات الا على العلم الحصولي الحادث
واما مطلق الحصولي او مطلق العلم فلا يصدق عليه ذلك الا باعتبار تحققه في ضمن الحصولي الحادث فلا يلزم كون المقسم اعم انتهى اقول هذا سخيف
جدا فان صدقه على الحصولي الحادث بالذات ايضا غير صحيح اذ لا يصدق عليه الا باعتبار تحققه في صنف من اصنافه وهو علم الجزئيات
المادية فالحصولي الحادث والحصولي المطلق والعلم المطلق كلها سواسية في انها لا تتصف بامكان الحضور عند الحاسة الا بالعرض كما لا يخفى
واما رابعا فلان علوم الافلاك ايضا حصولية قديمة عند بعض المشائين وهناك يوجد الحضور عند نفوسها المنطبعة التي هي كالخيال فينا لكنه
لايكفي للادراك لكونها قوى جسمانية غير مدركة وانما تدركها النفوس الكلية المجردة فقد صدق في العلم الحصولي القديم وجود الحضور وعدم كفايته
نعم لو ثبت انحصار العلم الحصولي القديم في علوم العقول لانحصر الامكان المذكور في الحصولي الحادث وهو في حيز المنع قوله ولذا ابان آه قال
في الحاشية عطف على قوله ولا يمكن المعارضة آه انتهت وتقريره ان دليل المصنف وهو قوله لان التصور حصول صورة الشيء في العقل والتصديق
يستدعي التصور الذي هو كذا لا يدل الا على تخصيص المقسم بالحصولي مطلقا لعدم ذكر الحدوث فيه فلو اريدت البعدية الزمانية ويكون المراد
تخصيص المقسم بالحصولي الحادث لم ينطبق الدليل على الدعوى واجيب عن هذه المعارضة بوجوه منها ان المتبادر من الحصول الحدوث فينطبق
الدليل على الدعوى وقد رد هذا الجواب بوجهين احدهما انه لما كان المتبادر من الحصولي الحادث فلا يتم التقريب ايضا لان المقصود تخصيص المقسم بالحصولي
الحادث فقط وثانيهما ما اورده بحر العلوم نور الله مرقده من انا لانسلم كون التصور هذا النحو من الحصول واستدعاء التصديق هذا النحو من الحصول
بل انما يستدعي التصور مطلقا لكونه حكاية ولابد للحكاية من صورة تصلح للمطابقة وعند هما اي القدم والحدوث فمن لوازم الهويات لا دخل لهما في تقويم
الماهيات فكون العلم تصورا وتصديقا غير منوط على الحدوث وانت تعلم ما في هذين الوجهين اما في الاول فهو ان المراد من الحصول الحدوث الحصولي

ای مولانا عبد العلی نور الله مرقده منه مد ظله

وهو الموجود في ضمن الحصول فالمعنى لان التصور هو حدوث الصورة الموجود في ضمن الحصول والتصديق يستدعي التصور الذي هو كذا وما هو الا العلم الحصولي الحادث فتم التقريب بلا ريب واما في الثاني فهو ان الكلام على تقدير ارادة البعدية الزمانية مبني على ما هو المشهور من ان التصور والتصديق مختصان بالحصولي الحادث فلا يتمشى هذا الكلام هناك فهذان الوجهان غير واردين عليه نعم يرد عليه ان كون المتبادر من الحصول الحدوث ممنوع واقول قد ذكرنا سابقا انه لا شك في انه يستعمل الحصول في كلامهم في كلا المعنيين فنقول اذا اردنا البعدية الزمانية او جو ظهرت لنا حملنا الحصول الواقع في كلامه على الحدوث الموجود في ضمن الحصول ولا مضايقة فيه وهذا التقرير احسن من تقرير التبادر ومنها ان المصنف لعله كان يرى مذهب الشيخ شهاب الدين المقتول في كون علوم المبادي حضورية وينكر علوم الافلاك القديمة فينحصر عنده العلم القديم في الحضوري فلذلك قال وما هو الا العلم الحصولي اذ لا اثر للحصولي القديم عنده ولا يخفى عليك ما في هذا الجواب ايضا فان كلام المصنف في مواضع شتى من المحاكمات وشرح المطالع حاكم بان علوم العقول القديمة وعلوم الافلاك القديمة على طريق الحصول ومنها ما ذكره الفاضل المحشي ههنا بقوله لانا نقول آه وحاصله انهم مع اتفاقهم على ان التصور والتصديق قسمان للحصولي الحادث عرفوا التصور بحصول صورة الشيء في العقل فدل ذلك على انهم ارادوا بالعقل في تعريفه الجوهر المجرد المتعلق بالبدن تعلق التدبير وح يختص التصور بالحصولي الحادث قطعا والتصديق يستدعي التصور الذي هو كذا فيتم التقريب بلا كلفة **قوله** لان التصور آه هذا دليل لقوله لم يصح الانحصار وحاصله انه لو عمم المقسم من الحصولي الحادث وجعل المقسم مطلق الحصولي لم يصح انحصار المقسم في التصور والتصديق لان التصور لا يوجد في الحضوري لعدم الحصول ولا في الحصولي القديم لعدم صدق حصول الصورة في العقل هناك بناء على انه على تقدير تعميم المقسم لم يصح انحصاره فيهما هذا ومن العجائب ما قال بعض الناظرين انت تعلم انه على تقدير تعميم المقسم المقصود انما هو انحصاره في التصور والتصديق وهو حاصل لان التصور عبارة عن حصول الصورة والتصديق يستدعي التصور الذي هو كذا وهذا يشمل الحادث والقديم نعم لو كان المقصود انحصاره في البديهي والنظري لم يصح البتة على تقدير كون المقسم مطلق الحصولي وهو ممنوع انتهى ووجه العجب ظاهر مما قررنا آنفا فان المحشي قد بين في ما سيأتي ان المراد بالعقل في تعريف التصور هو النفس فيختص التصور والتصديق بالحصولي الحادث قطعا فلم يشمل التصور والتصديق الحادث والقديم على هذا التقدير ذهاب المقصود **قوله** لان التصور هو حصول الصورة في العقل هذا من المسامحات المتداولة فان العلم على الاصح من مقولة الكيف فحقيقته الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل لا حصول الصورة وايضا يخرج منه العلم بالجزئيات المادية فان صورها على الصحيح انما تحصل في الحواس الباطنة لا في العقل وقد قوي هذا الايراد بتحقيق الفاضل المحشي من ان المراد بالعقل هو النفس فتدبر **قوله** والتصديق لابد له سواء كان بحسب الشطرية كما هو منسوب الى الامام او بحسب الشرطية كما هو المختار ويرد ههنا ان توقف التصديق على التصور الذي هو كذا ممنوع الا ترى الى التصديق انا موجود فان تصور الموضوع فيه مفقود لكون علم النفس بذاتها حضوريا وسنطلع على دفعه في ما سيأتي فانتظره مفتشا **قوله** واما الثاني فلان المتبادر الخ اقول ان اراد ان المتبادر المتعارف مطلقا من لفظ العقل هو النفس فغير صحيح لان المتبادر من العقل في مبحث الالهيات هو العقل الفعال وفي مبحث الطبيعيات هو النفس وان اراد ان المتبادر منه في هذا التعريف هو النفس فممنوع عند الخصم القائل بكون علوم المبادي ايضا تصورية وتصديقية وقال بعض الناظرين ما ذكره المحشي ههنا مخالف لما ذكره الشارح في حواشي شرح التهذيب من ان المراد بالعقل ههنا الذهن بمقابلة الخارج وهو يعم المشاعر كلها انتهى اقول السيد المحقق هناك لم يجزم بكون المراد بالعقل الذهن بل استبعده وحده بعنوان لا يبعد الدال على البعد والفاضل المحشي ههنا يدعي التبادر فلا منافاة بينهما فان السيد المحقق لا ينكر التبادر والفاضل المحشي لا ينكر امكان ارادة الذهن على سبيل البعد فانصف. **قوله** كيف الجمهور اجمعوا آه

لان التصور هو حصول الصورة في العقل والتصديق لابد منه والحضوري وكذا الحصولي القديم ليسا على هذا الدين اما الاول فلانتفاء الحصول فيه

۲۲

واما الثاني فلان المتبادر المتعارف [illegible]

فيه اشارة الى تزييف قول من قال ان صور الجزئيات المادية ايضا ترتسم في النفس منه مد ظله

قد عرفت انه لا اعتداد بما عليه الجمهور بعد ما طلع نير التدقيق من افق النور وقال بعض الناظرين انما هذا الاجماع انما هو في

زعم المحشي والشارح والا فالمحققون كلهم اجمعوا على ان مقسم التصور والتصديق مطلق الحصولي حادثا كان او قديما كما يظهر لمن تتبع كلامهم انتهى

اقول لا ريب في ان اجماع الجمهور على تخصيص المقسم بالحصولي الحادث واجماع المحققين على تخصيصه بمطلق الحصولي ولا منافاة بين هذين

الاجماعين فاجماع المحققين على امر واجماع الجمهور على امر آخر والسيد المحقق والفاضل المحشي انما يدعيان اجماع الجمهور لا اجماع المحققين الذين

هم قليلون بالنسبة اليهم **قوله** ولذا شنع المحشي آه حيث قال بعد نقل كلام الدواني ولا يخفى ان هذا الكلام مع ابتنائه على خلاف ما

عليه الجمهور من اختصاص التصور والتصديق بالعلم الحصولي الحادث ولزوم عدم المطابقة بين الخزانة وما هي خزانة له لا يتم لان الاشكال

انما هو في طريان الذهول والنسيان على تصديق الكواذب من حيث هو تصديق انتهى وقد عرفت ما عليه فتذكر وقال بعض الناظرين حاصل

تشنيع الشارح على المحقق الدواني في حواشي شرح التهذيب ان التسمية العلوم القديمة تصورات وتصديقات مخالف لما عليه الجمهور فانهم

لا يسمون العلم القديم تصورا وتصديقا انتهى ولعلي هذا البعض حاصل التشنيع كما لا يخفى على من لاحظ العبارة التي نقلناها ولا يدرى من اين

اخذ هذا ثم قال هذا البعض انت تعلم ان هذا التشنيع من قبيل المواخذات اللفظية فان غرض المحقق الدواني ان العلوم القديمة تصورات

وتصديقات حقيقة وان لم يطلق عليه علوهما لفظا انتهى وهذا من قبيل بناء الفاسد على الفاسد **قوله** فلو لم يتبادر آه قد يعارض بانهم

لا يذكرون في تعريف الحصولي القديم مفهوما آخر فلو لم يعم العقل في هذا التعريف لكان تحشيم ناقصا وهو بعيد عنهم **قوله** حيث لم يوجد آه

اقول فيه اما اولا فهو ان المصنف كما لم يوجد في كلامه ما يومي الى مخالفة الجمهور كذلك لم يوجد في كلامه ما يومي الى الموافقة فعند تساوي

الطرفين لا بد من مرجح يرجح احدهما وموافقة التحقيق الحقيق بالقبول ترجح حمل كلامه على البعدية الذاتية لئلا تلزم متابعة الجمهور في القول

الباطل ومخالفة اهل التحقيق بلا ضرورة داعية اليه واما ثانيا فلان عبارة شرح المطالع تومي الى الموافقة مع اهل التحقيق وهذا القدر

يكفي وما قال بعض الناظرين معترضا على المحشي هذا الادعاء عجيب ولعله لم يتيسر له الرجوع الى الكتب المصنفة انتهى ففيه انه لا يخلو اما ان يكون هذا

الناظر قد اطلع على ما يومي الى موافقة المصنف مع المحققين في شيء من تصانيفه او لا فعلى الثاني الايراد بهذا النمط خارج عن شان المحصلين

وعلى الاول يلزم عليه نسبة توجيه الكلام بما لا يرضى قائله الى السيد المحقق فانه قد حقق قبيل هذا القول ان المحمل الصحيح لكلام الشارح هو البعدية

الزمانية ولما وجد ما يومي الى موافقة المصنف مع المحققين لم يصح حمل كلام السيد المحقق على ما لا يرضى عنه المصنف فانظر بنظر الانصاف

قوله وانما اكتفى في نفي الريب آه دفع لما يقال لو كان مقصود المصنف تخصيص المقسم بالحصولي الحادث بارادة النفس من العقل لاخرج الحصولي

القديم ايضا كما اخرج الحضوري ولا يخفى على الفطن ان هذا الدفع سخيف جدا فان الحضوري والحصولي القديم متغايران نوعا فكيف توجد المغايرة

بينهما في الاحكام على ان خروج العلم الحضوري من المقسم متفق عليه انما الخلاف في الحصولي القديم فذكر المتفق عليه وترك المتنازع فيه حالة على الفطرة

الوقادة بعيد عن الفطرة الوقادة **قوله** انحصار الشيء في الاعم آه جواب سوال مقدر تقرير السوال انه لو كان مراد السيد المحقق البعدية الزمانية

وكان المقسم الحصولي الحادث كما حققه المحشي كان الواجب عليه ان يقول وما هو الا العلم الحصولي الحادث ليفيد انحصار المقسم في العلم الحصولي الحادث

مع انه جعل الانحصار في الاعم من المقسم حيث قال وما هو الا العلم الحصولي فهذا يقوي البعدية الذاتية ليكون المقسم مطلق الحصولي وحاصل الجواب

ان المطلوب ههنا وان كان انحصار المقسم في الاخص الذي هو الحصولي الحادث على تقدير ارادة البعدية الزمانية لكن انحصار الشيء في الاعم

لا ينافي انحصاره في الاخص فان الخاص لا يوجد بدون العام فيصح الانحصار في الاعم ويندفع الايراد ولا يخفى عليك ما فيه فان انحصار الشيء في الاعم

وان كان غير مناف لانحصاره في الاخص الا انه لا يستلزمه ايضا وهذا مقام تعيين المقسم وتمييزه ولم يحصل لبعض الناظرين ههنا كلما
ههنا بناها على فهم ان غرض المحشي ههنا ان انحصاره في الاخص لا ينافي انحصاره في الاعم وهو عكس صريح لغرضه فلا تلتفت اليه وسنطلعك على تحقيق
الحق في هذا البحث في تعليقة على حدة **قوله** والفائدة آه جواب دخل مقدر تقرير الدخل انه على تقدير كون المقصود ان المقسم هو الحصولي الحادث
كان الظاهر ان يقول هو ما هو الا العلم الحصولي الحادث فاي فائدة في ترك ما هو المقصود وجعل الانحصار في الاعم وتحرير الدفع ان الذي بعثه عليه
هو موافقة كلام المصنف فان نظم المتن بظاهره يدل على ان المقسم هو الحصولي والمقصود هو الحصولي الحادث فاراد السيد المحقق موافقة نظمه لنظمه
ولا يخفى عليك ما فيه فان الموافقة في ما يخل بالمقصود في قوة الخطاء عند المحصلين **قوله** واذا العلم المتعلق آه دفع لايراد يرد ههنا وهو ان العلم المتجدد
بالمعنى المذكور يصدق على علم الصورة العلمية فانه علم يتحقق كل فرد منه بعد تحقق موصوفها لان علم الصورة عينها وهي لا توجد الا بعد وجود
العالم فيلزم ان يدخل علمها في المقسم مع انه حضوري بالاتفاق لما تقرر ان علم النفس بذاتها وصفاتها[له] حضوري وحاصل الدفع انه
ان اراد الناقض بمورد النقض علم مصداق الصورة فهو ليس بكلي له افراد بل هو جزئيات متعددة كعلم صورة زيد وعلم صورة عمرو وغيرهما
وقد علمت ان المراد من قوله يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف ليس الا العلم الكلي كما يفصح عنه قوله كل فرد فلا نقض به وان اراد علم
مفهوم الصورة فهو علم حصولي داخل في المقسم لا يرد النقض به ايضا فان العلم الحضوري لا يكون الا بما يكون حاضرا عند المدرك ولا يحتاج
في تحصيله عنده الى واسطة وظاهر ان الحاضر عند النفس انما هو الصورة الجزئية فيكون علمها حضوريا لا مفهومها فانه كلي ولا حضور للكليات
عند المدرك الا بواسطة فيكون علم النفس بها حصوليا ولا يخفى عليك ما في هذا الجواب من الوهن فان العلم الحصولي ايضا ليس بكلي بل هو جزئيات
متعددة كصورة زيد وصورة عمرو والى غير ذلك والقول بان الصور العلمية وان كانت جزئيات لكن القدر المشترك بينها كلي مشترك
فانه يوجد القدر المشترك بين العلوم الحضورية ايضا غير وارد النقض به لا محالة والفرق بانه وان وجد القدر المشترك بينها لكنه عرضي لها
لكونها انواعا متخالفة غير صحيح لان العلم الحصولي والحضوري متحدان ذاتا واعتبارا فان كان القدر المشترك بين العلوم
الحضورية عرضيا يكون القدر المشترك بين العلوم الحصولية ايضا كذلك وقد قال بعضهم قد ثبت في محله ان لا حضور للكليات انما الحضور لاشخاصها
فالقدر المشترك بين العلوم المتعلقة بالصورة العلمية وان كان كليا لكنه ليس علما حضوريا بل حصولي ورده بعض الناظرين بانه ان اريد بعدم
كون القدر المشترك بين العلوم المتعلقة بالصورة العلمية علما حضوريا انه ليس منشأ للانكشاف فمسلم لكن القدر المشترك بين هذه العلوم ليس
علما حصوليا ايضا بهذا المعنى اذ الكلي بما هو كلي ليس بقائم في الذهن بل العلم الحصولي بمعنى منشأ الانكشاف ليس الا الصورة الشخصية
وان اريد به ان العلوم الخاصة المتعلقة بالصور العلمية ليست افرادا لهذا المفهوم الصادق هو عليها صدقا عرضيا والعلوم الحصولية
افراد للمفهوم الكلي المشترك فلا يخفى بطلانه والحاصل ان القدر المشترك بين هذه العلوم كما انه ليس علما حضوريا بمعنى انه ليس منشأ
الانكشاف كذلك ليس علما حصوليا ايضا وكما يصح اطلاق العلم الحصولي على القدر المشترك بين العلوم الحصولية باعتبار ان افراده
القائمة بالعالمين علوم حصولية كذلك يصح اطلاق العلم الحضوري على القدر المشترك بين العلوم الحضورية ايضا بهذا الاعتبار انتهى
اقول علم كل واحد واحد من المعلومات الحصولية الجزئي خاص والقدر المشترك بين علومها عبارة عن علم القدر المشترك بين هذه المعلومات
وهو لا يكون الا مفهوما كليا كمفهوم ما لا يكفي فيه مجرد الحضور ونحو ذلك فعلمه ايضا يكون كليا بمعنى انه يصدق على كل واحد واحد
من العلوم الخاصة فان علم الكلي يكون كليا بالنسبة الى علم جزئي وان كان هو ايضا جزئيا مشخصا في الذهن مثلا علم الانسان

[له] اي الانقسامية فان علم النفس بصفاتها الانتزاعية حصولي قطعا فان مدار العلم الحضوري على حضور المعلوم بلا واسطة عند المدرك والصفات الانتزاعية لا تكون حاضرة عند النفس بلا واسطة منه مد ظله

والفائدة اتحاد نظم الشرح والمتن **قوله** اذ العلم الحضوري الخ واذا العلم المتعلق بالصورة العلمية وان كان بنفسه متحققا بعد تحقق الموصوف لكن ليس فردا كليا ۱۴۴ له افراد بل هو جزئيات متعددة [illegible] بل العلم المتعلق بهذا المفهوم الكلي فهو علم حصولي فلا يرد النقض [illegible]

بانه حيوان ناطق وان كان صورة شخصية فى نفسها لكنها تصدق على صورة زيد وعمرو وبكر وغيرها ومن ثم تسمعهم يقولون علم الكلى
علم اجمالى بالجزئيات وكذلك علم كل واحد واحد من الصور العلمية الخاصة حضورى والقدر المشترك بينها عبارة عن علم القدر المشترك بين
تلك الصور الخاصة كمفهوم الصورة ونحوه اذا تمهد لك هذا فنقول القدر المشترك بين العلوم الحصولية الخاصة الذى هو علم للقدر المشترك
بين المعلومات الحصولية علم حصولى لا محالة ويصدق عليه انه يتحقق كل فرد منه بعد تحقق موصوفه اى فرد فرد من افراد العلوم الحصولية
الخاصة وكذلك القدر المشترك بين العلوم الحضورية الذى هو عبارة عن علم القدر المشترك بين المعلومات الحضورية ايضا حصولى لكونه
ادراكا للكلى ويصدق عليه انه يتحقق كل فرد منه بعد تحقق موصوفه فلا تحقق لمادة النقض اصلا فان القدر المشترك بين العلوم الحضورية علم حصولى
داخل فى قوله يتحقق فرد منه بعد تحقق موصوفه واما كل واحد واحد من الحضورية فهو شخصى خارج بقيد الكلى وهذا هو غرض المجيب المصيب ولا يرد
عليه ما اورده المورد اصلا والذى اوقعه فيه ظنه ان علم القدر المشترك ايضا جزئى حقيقى غير شامل لغيره كعلم الجزئى الحقيقى والعجب منه قوله لكن القدر
المشترك بين هذه العلوم ليس علما حصوليا بهذا المعنى الخ فانه لو لم يكن القدر المشترك علما حصوليا لم يبق قدرا مشتركا بين العلوم اذ لا بد
للقدر المشترك من الصدق على افراده ولعله ظن ان القدر المشترك بين العلوم الحصولية هو نفس الماهية الكلية المشتركة بين المعلومات الحصولية
وليس كذلك بل هو علم تلك الماهية وهو وان كان صورة شخصية لكنها تتضمن الصور الحصولية التى تحتها كما لا يخفى على من له ادنى فكر وذهب
منه قوله وكما يصح اطلاق العلم الحصولى على القدر المشترك الخ فانه لما لم يكن القدر المشترك بين العلوم الحصولية والمشترك بين الحضورية علما حقيقة
فكيف يطلق عليه العلم واطلاقه عليه بواسطة افراده القائمة بالعالمين واسطة فى العروض باطل قطعا فافهم فان المقام مما يعرف وينكر
قوله وما قيل ان المراد بالفرد الفرد النوعى قال فى الحاشية القائل عامر الاستاذ انتهت وحاصل ما قاله ان المراد بالفرد الواقع فى قوله
يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف هو الفرد النوعى فلا يصدق الا على العلم الحصولى لان له افرادا نوعية كالتصور والتصديق يتحقق
بعد تحقق الموصوف الا على علم الصورة العلمية الذى هو علم حضورى اذ ليس له فرد نوعى وانما له فرد شخصى ويرد هذا الجواب بوجوه كلها مندفعة
منها ان المتبادر من الفرد هو الفرد الشخصى فارادة النوعى بلا قرينة صارفة ليست مستحسنة وفيه انه لو سلم التبادر فكون الكلام صحيحا على
تقدير ارادة الفرد النوعى بلا كلفة قرينة صارفة ومنها انه ان اراد انه ليس له فرد كلى مطلقا فممنوع اذ له افراد كلية ايضا كعلم الصورة الانسانية
وعلم الصورة الفرسية وغيرهما وان اراد انه ليس له فرد كلى يكون نوعا حقيقيا له ويكون هو جنسا له لكونه عرضيا لافراده لا جنسا لها
فمسلم لكن ليس للعلم الحصولى ايضا كذلك اذ العلم مطلقا عرضى لافراده لانه محمول على مقولات متباينة فلا يصدق على مطلق الحصولى
ايضا انه علم كذلك وفيه ان الكلام ههنا مبنى على مذهب القوم وهم قائلون بكون العلم الحصولى جنسا وكون التصور والتصديق نوعين
متباينين منه واستدلوا عليه بتخالف اللوازم وادعى بعضهم فيه الضرورة واحاله بعضهم الى الوجدان السليم ولم يقولوا بمثله فى العلم
الحضورى ومنها ان العلم الحضورى متحد مع الحصولى فاذا كان للحصولى افراد نوعية تكون لعلمها ايضا بالطريق الاولى وفيه ان العلم الحضورى
هو علم الصورة الشخصية وليس لها افراد نوعية وانما هى لمطلق الصورة وعلمها ليس بحضورى ومنها ما اورده الفاضل الخيرآبادى[1] من انه
على تقدير ارادة الفرد النوعى من الفرد يلغو قيد كل فرد اذ ليس لعلم الصورة فرد نوعى وفيه ان المتبادر من هذا التقرير ان قيد كل فرد لاخراج
علم الصورة العلمية وليس كذلك بل هو لاخراج الحضورى كما عرفت ومنها انه لو كان للعلم الحصولى افراد نوعية لكان للتصور والتصديق ايضا
افراد نوعية لصدق المقسم على الاقسام والتالى باطل فالمقدم مثله وفيه ان هذه الصفة يجوز ان تكون من مختصات المقسم فلا يلزم صدقها

٢٥

[1] سلمه الى المولوى فضل امام الخيرآبادى رحمه الله منه مدظله

على الاقسام ومنها ما ذكره الفاضل المحشي في ما سياتي وحاصله ان هذا الجواب يبتنى على ان العلم المتعلق بالصورة العلمية امر كلي له افراد وليس كذلك لما مر ان النقض لا يرد الا بعلم الصورة الخاصة وهو ليس بكلي وفيه ان الجواب مبني على سبيل التنزل فكانه قال علم الصورة العلمية ليس بكلي ولو سلم فالمراد بالفرد الفرد النوعي ولا فرد له كذلك وانما له افراد شخصية **قوله** وان المراد بالبعدية المذكورة آه جواب ثان عن اصل الايراد وتقريره ان المراد بالبعدية المذكورة في قوله يتحقق كل فرد منه بعد تحقق موصوفه انما هي البعدية الذاتية اي التي تكون مقتضى طبيعة نفس ذلك البعد وهذا انما يتحقق في الصورة العلمية التي هي علم حصولي فانها بنفس طبيعتها تقتضي التاخر عن العالم بخلاف علم الصورة العلمية فانه انما توجد فيه البعدية بالنظر الى اتحاده مع الصورة التي هي علم حصولي لا بالنظر الى نفس ذات العلم الحضوري والا لكان كل فرد منه متحققا بعد تحقق موصوفه فلا تصدق هذه البعدية عليه ولا يذهب عليك ما في هذا الجواب من اللغوية في قول السيد المحقق كل فرد في قوله والعلم الحضوري آه فان الحضوري على هذا التقدير يخرج من لفظة بعد لفقدان البعدية المذكورة فيه فلا حاجة الى اخراجه بقوله كل فرد والا الى قوله والعلم الحضوري وان كان بعض افراده كعلم الصورة العلمية آه واما ما اورده الفاضل المحشي على هذا الجواب فمدفوع كما ستقف عليه **قوله** اما الاول فلا ابتنائه آه هذا ممنوع كما عرفته **قوله** فكما لا مداخلة الخ فهم بعض الناظرين تبعا لجماعة من المحشين ان الفاضل المحشي يدعي انه لا مداخلة لوصف الحصولي في اقتضاء الصورة البعدية وحاصله ان طبيعة العلم والمعلوم في الحضوري واحدة فكما لا مداخلة لوصف الحصولية في اقتضاء بعدية المعلوم عن العلم في الصورة العلمية كذلك لا مداخلة له في البعدية في علمها الحضوري لاتحادهما فاورد على المحشي بما تلخيصه انه ان كان وجه عدم مداخلة وصف الحصولية في اقتضاء البعدية في الصورة انه لو اقتضى هذا الوصف البعدية في الصورة لاقتضى وصف الحضورية ايضا البعدية في علم الصورة بناء على ان الحاضر والحاصل شيء واحد بالذات وبالاعتبار مع ان وصف الحضورية لا مدخل له في هذا الاقتضاء والا لكان يتحقق كل فرد منه بعد تحقق موصوفه ففيه ان اتحاد الحاصل والحاضر مسلم لكن لما كان للصورة العلمية وكذا لعلمها اعتباران كونها مبدأ الانكشاف نفسها وكونها مبدأ الانكشاف غيرها وكانت الصورة بالاعتبار الاول حضوريا وبالاعتبار الثاني حصوليا فلا يلزم من مداخلة وصف الحصولية في اقتضاء البعدية في الصورة مداخلة وصف الحضورية في اقتضائها وان كان غرضه ان الصورة العلمية من جهة كونه علما حصوليا غير متاخرة ولا مدخل لوصف الحصولية في اقتضاء البعدية اصلا كما ينطق به ظاهر كلامه فلا تخفى سخافته اما اولا فلانه صرح المحشي في فواتح الحواشي ان وجود الحاصل بدون ما يحصل فيه ممتنع وهو صريح في مدخلية وصف الحصول واما ثانيا فلان العلم لا ريب في انه عرض والعرض بحسب الطبيعة يكون محتاجا الى المحل المطلق وبحسب الخصوصية محتاجا الى المحل الخاص فلا يمكن ان يوجد العلم الحصولي الا بعد وجود الموصوف فلوصف الحصولية مدخل في هذا التاخر واما ثالثا فلان الصورة متاخرة عن الموصوف بنفس ذاتها باعتراف المحشي ايضا وانما تاخرت عنه بنفس ذاتها لكونها حصوليا هذا تلخيص ما اورده بعبارات طويلة بعد حذف الزوائد واقول مع قطع النظر عما في هذا الكلام من وجوه الخلل ان هذا كله مبني على زعم ان الفاضل المحشي يدعي عدم مداخلة وصف الحصولي في اقتضاء البعدية ويعترف به وهذا الزعم وقع بسبب الغفلة عن سياق الكلام فلا تلتفت اليه والصواب ان يقال انه لا يدعي عدم مدخلية وصف الحصولية في اقتضاء البعدية حتى يرد عليه ما اورد بل هو يعترض على المجيب حسب زعمه فحاصل كلامه على سبيل البسط ايرادا على المجيب القائل بان بعدية الصورة ذاتية وبعدية علمها ليست كذلك هو انه لا يخلو اما ان تكون لوصف الحصولية مداخلة في اقتضاء بعدية الصورة عن الموصوف عند المجيب او لا تكون فان كان الاول يلزم ان لا تكون بعدية الصورة ايضا ذاتية بل بواسطة كونها حصوليا وهو خلاف ما زعمه المجيب وان كان الثاني كما يفهم من تقرير الجواب فنقول كما لا مداخلة لوصف الحصولية في اقتضاء بعدية الصورة عن العالم عندك كذلك لا مداخلة له في علم الصورة العلمية الذي هو عينها لاتحاد طبيعة العلم والمعلوم في الحضوري فتكون البعدية في الصورة وعلمها كليهما بلا واسطة

فلا يصح ما ادعاه المجيب من ان الصورة علمها بواسطة كونها حصولية للبعدية فى الصورة بالذات على هذا التقرير لا يرد على الفاضل المحشي تبين مما ذكره هذا

الناظر لان المحشي لا يقول بعدم المداخلة بل اورد على المجيب تشقيقا لكن لما كان الظاهر من كلام المجيب هو الشق الثاني ذكره دون الاول فاحفظه وانظمه

فى سلك الدرر المنثورة فى هذه التعليقات وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء، وهو ذو الفضل والهبات **قوله** فليتامل قد ذكرنا ما فى دفع الجواب

الاول وآما ما فى دفع الثاني فهو ما قيل ان للمجيب ان يقول نختار الشق الثاني من انه لا مداخلة لوصف الحصولية فى اقتضاء بعدية الصورة عن الموصوف

بل ذاتها من حيث هى هى تقتضي البعدية لكن قول المورد فكذلك لا يكون له دخل فى اقتضاء بعدية علم الصورة ممنوع والفرق بين وتمام فى

ان يعلم انه قد اجيب عن اصل النقض بوجوه اخر ايضا آحسنها ما قيل ان المراد بالعلم فى حد العلم المتجدد القسم الاولى للعلم والعلم المتعلق بالصورة العلمية

ليس بقسم اولى وآضعفها ما قيل انه قد اشتهر ان علم النفس بذاتها وصفاتها حضوري والحضوري خارج عن المقسم اتفاقا فبهذه الشهرة يعلم المتعلم

خروج علم الصورة عن المقسم ثم قال بعض الناظرين الصواب فى تقرير كلام الشارح ان يقال[1] معنى قوله يتحقق كل فرد منه آه لان المقسم نحو العلم الذي يكون طريق الانكشاف فيه

ملزوما للبعدية بالزمان وهو ليس الا العلم الحصولي الحادث ونحو العلم الذي يكون بنفس الحضور ليس طريق الانكشاف فيه ان يتاخر كل فرد منه عن موصوفه بعدية بالزمان

انتهى اقول هذا التقرير ليس بصواب فانه مع كونه مبنيا على البعدية الزمانية التي هى ليست محملا صحيحا كما حققناه من قبل يوجب لغوية قوله كل فرد فافهم فانه دقيق وعرف الحق بالحق لا بالرجال

قوله فليس التخصيص آه تصحيحه على ما هو ظاهر كلام المحشي ان المهروب عنه من التخصيص مرتين انما هو ما يكون مرة بعد اخرى من حيث اللفظ لا من حيث المعنى

واللازم على تقدير ارادة الحصولي الحادث من المتجدد انما هو الثاني لا الاول لان اللفظ آه واحد وهو المتجدد وهذا مما لا يهرب عنه السيد المحقق بخلاف

ما اذا فسر المتجدد بالحادث فقط فانه يلزم هناك التخصيص مرتين بحسب اللفظ وهو شنيع عنده فلذلك هرب عنه فى المنهية والقول بان التخصيص مرة

بعد اخرى مهروب عنه مطلقا سواء كان من حيث اللفظ او المعنى واللازم ههنا التخصيصان مرة واحدة كما صدر عن بعض الناظرين مبتدا ١٢ مما لا يقبله خبر ١٢

العقل والنقل وستطلع على تحقيقه فى تعليقة مستقلة ان شاء الله تعالى **قوله** اى صادقة معها صدقا كليا دفع لما يقال لو كان موردا لقسمة

الحصولي الحادث بارادة البعدية الزمانية لم يصح قول السيد المحقق فى المنهية واوصافها مساوية لها بان المراد بالمساواة صدق الصفة

على الموصوف صدقا كليا بمعنى انه كلما تحقق الموصوف تحققت الصفة سواء وجد العكس ولا وهذا النحو من المساواة موجودة على هذا

التقدير ايضا ولا يخفى على الفطن ان كلام الفاضل المحشي والسيد المحقق فى هذا المقام مما لا ينبغي ان يصغى اليه كما نبهناك عليه سابقا

قوله فهو اعرف والاخص بخلافه[2] اعلم انه استدل بهذه المقدمة من قال بان الوجود لا يرسم فان الوجود اعم المفهومات وكل اعم فهو

اقل شرطا ومعاندا لان شرط العام ومعانده شرط للخاص ومعاند له دون العكس فيكون اجتماع شرائطه وارتفاع موانعه اقل بالنسبة الى الخاص

وكل ما يكون كذلك يكون ارتسامه فى النفس اسرع والكثر لان الفيض من المبدأ الفياض عام والنفس قابلة فاذا وجد الفاعل والقابل

ولم يتوقف الفيض الا على اجتماع شرائطه وارتفاع موانعه فما كانت شرائطه وموانعه اقل يكون فيضه من المبدأ وقبول النفس له اسرع ثبتة

فثبت ان الوجود اعرف المفهومات واسرعها حصولا الى النفس فكيف يرسم بمفهوم آخر لان من شرائط التعريف كون المعرف اجلى وهو

يكون مفقودا آه واعترض عليه فى المواقف وشرحه بما تحريره ان قولكم الفيض عام مبني على الموجب بالذات حتى يجب الفيض منه عند اجتماع

الشرائط ورفع الموانع ونحن لا نقول به بل الحوادث كلها عندنا مستندة الى الفاعل المختار فيجاز ان يوجد العلم الخاص دون العلم بالعام وذلك

بان لا يكون لعلم الاخص ولا العلم الاعم شرائط او تكون لهما شرائط ويوجد علم الاخص بدون علم الاعم مع عدم تحققها او تحققها وعلى كل تقدير لا تلزم

الكثرية وقوع علم الاعم واسرعيته حتى تثبت به اعرفية علم الاعم آما على الاول فلان منشأ استبعاد العقل اكثرية علم الاخص من علم الاعم انما

[1] له هذا التقرير ماخوذ من حواشي المولوي محمد اشرف رح ١٢ منه ظله

[2] له قد وقع بهذا الشيخ الرئيس فى الهيات الشفاء وشنع على من ظن شيئا اعرف منه اشد تشنيع ١٢ منه ظله

هو الشرائط واذا انتفت فيجوز ان يوجد علم الاخص اكثر من علم الاعم واما على الثاني فلجواز ان يكون علم الاخص مع الشرائط وبدونها اكثر من وقوع علم الاعم كذلك لكون المبدأ
الفياض مختارا والشرائط عادية لايتوقف عليها المشروط وقال السيد المحقق في حواشي شرح المواقف بعد ذكر هذا التحرير وبه يندفع ما يترائى في رده من ان المشروط
قلما يتخلف عن شروطه الغير الحقيقية المفروض ان شروط العام بعض من شروط الخاص فيكون وقوع علم الخاص دون علم العام قليلا من غير عكس فيلزم ان يكون العام اعرف
من الخاص وذلك لان علم العام والخاص مع شرائطهما اكثر من علمهما بدونها ومن عدم علمهما معها لكن يجوز ان لاتكون لهما شرائط او تكون لهما شرائط ويكون علم الخاص
معها وبدونها اكثر من علم العام كذلك فليتامل انتهى كلامه ووجه التامل ان المدعى على تقدير كون الشرائط عادية الاعرفية بحسب الظاهر
الغالب في الوقوع فتجويز كون العلم المخالف للعادة اكثر غير مضر لان الكلام على مقتضى الظاهر وليس الغرض من كون الاعم اعرف اعرفيته
على جميع التقادير انما المقصود اعرفيته بحسب الظاهر الغالب فان شروط العام ومعانداته تكون اقل في الاكثر من شروط الخاص ومعانداته
فتكون لعلمه طرق وافرة لكثرة افراده وقلة موانعه وشرائطه وهذا هو الذي رامه الفاضل المحشي ههنا ونسبه الى السيد المحقق ومن ههنا ظهر ان قول
بعض الناظرين معترضا على المحشي انهم وان قالوا ان الاعم اعرف لكن الشارح اعترض عليهم في حواشي شرح المواقف فتوجيه كلامه بانه يزعم كون
الاعم اعرف من الاخص احسان عليه من دون امتنان منه انتهى مما لاينبغي ان يصغى اليه **قوله** والصفات الموضحة لابد من ان لاتكون
ادون من موصوفاتها في التعريف سواء كانت مساوية لموصوفها او اعم ولو كانت اخص من الموصوف يلزم عدم كونها موضحة اذ
ح تكون الصفات اخفى والموصوف اجلى وفيه ما اورده بحر العلوم نور الله مرقده بانه بعد تسليم كون الاعم اجلى غاية ما يلزم كون الصفة اخفى
من الموصوف وهذا غير ضار في التوضيح لجواز ان يحدث الوضوح من مجموع الموصوف والصفة فوق الوضوح الذي في الموصوف
وحده سواء كان هذا الوضوح حادثا من الصفة نفسها او من الموصوف صرح به بعض ثقات العربية انتهى واجاب عنه بعض العلماء
بان التوضيح بهذا المعنى وان صرح به البعض لكن لم يصرح به اكثر اهل العربية الا ترى انهم صرحوا في بحث عطف البيان بانه لايلزم
من كون التابع موضحا ان يكون اوضح من متبوعه بل ينبغي ان يحصل من اجتماعهما ايضاح لم يحصل من احدهما ولم يصرحوا به في
مبحث النعت فاختيار قول البعض وترك اقوال الاكثرين مما لايخفى كلفته انتهى وانت تعلم ان اول هذا الكلام يناقض آخره فانه
لما لم يصرح اكثر اهل العربية في باب النعت وصرح به البعض وجب الاخذ به نعم لو ذكر الاكثر خلاف ما ذكره بعض الثقات لكان للايراد وجه
كما لايخفى **قوله** فيه اشارة الى ما يلزم في المقام من التعسفات الشنيعة كما مر ذكرها **قوله** حيث لم يقل آه ذكر الشيخ عبد القاهر في
دلائل الاعجاز ان النفي اذا دخل على كلام فيه تقييد بوجه ما يتوجه النفي الى ذلك التقييد وكذا الاثبات وجملة الكلام انه ما من كلام
فيه امر زائد على مجرد اثبات الشيء للشيء او نفيه عنه الا وهو الغرض الخاص والمقصود من الكلام هذا مما لاسبيل الى الشك فيه انتهى كلامه
وتوضيحه ان الكلام ايجابيا كان او سلبيا اذا اشتمل على امر زائد على اصل الاثبات والنفي فهو الغرض الخاص من الكلام وهو المورد للاثبات
والنفي فاذا قلت جاءني زيد راكبا فالمقصود بالاخبار والاعلام هو مجيئه راكبا لا نفس مجيئه والا للغا قيد الركوب واذا قلت ما جاءني
زيد راكبا فالمقصود بالنفي هو نفي مجيئه راكبا لا نفي مطلقه فيصدق بمجيئه غير راكب ايضا فانه لو كان المقصود نفي المجيء مطلقا لم يبق
لزيادة قيد الركوب فائدة معتدة بها وقس عليه لكن هذا كله بحسب الاكثر والا فقد يتعلق النفي في الكلام المقيد بالقيد والمقيد جميعا كما في
قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تاكلوا الربوا اضعافا مضاعفة وكذا في الاثبات اذا تمهد لك هذا فنقول حاصل الكلام ههنا انه قال المصنف
الذي لايكفي فيه مجرد الحضور ولم يقل الذي لايكون فيه الحضور مع كونه اخصر فاورد النفي على كفاية الحضور لا على نفس الحضور فيكون المقصود نفي كفاية الحضور في الحصول وهو على

والصفات الموضحة لابد من ان لاتكون ادون من موصوفاتها في التعريف تنز
قوله فيه اشارة الى ان الحصر لم يقل الذي لايكون فيه الحضور مع كونه اخصر ففيه اشارة الى جواز ... العبارة على تلك

٥١ اي مولانا عبد العلي نور الله مرقده ١٢ منه مدظله
٥٢ اي المولوي تراب علي ١٢ منه مدظله
٢٨

نحو بين اما ان لا يكون الحضور مطلقا واما ان يكون الحضور ولكن لا يكفي فيكون اشارة الى ان المعلوم في العلم الحصولي قد يكون حاضرا
وما يكفي وبه يظهر وجه اختيار قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور على قوله الذي لا يكون فيه الحضور وهو ان الاول يشمل فائدة لا يشملها
الثاني وكان احرى بالاختيار لا يقال قد يكون النفي في الكلام المقيد لنفي القيد والمقيد جميعا كما مر فيحتمل ان يكون كلام المصنف
ههنا من هذا القبيل فلا يفيد ما ذكر لانا نقول ورود النفي على المقيد والقيد جميعا في بعض المواضع انما هو بحسب ما يوجد من القرينة الصارفة
عن وروده على القيد فقط والا فالاصل هو الاصل كما يشير اليه كلام الشيخ عبد القاهر وههنا وجه آخر ايضا للاشارة المذكورة وهو ان
قول المصنف الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور سالبة وصدقها اما بسلب الموضوع راسا او بسلب المحمول عنه فعدم الكفاية في الحصولي
اما بانتفاء الحضور او اما بسلب الكفاية عنه لا يقال اذا كان الحصولي ما لا يكفي فيه مجرد الحضور فالحضوري ما يكفي فيه مجرد الحضور فقط وهذه
موجبة تستدعي وجود الموضوع وقد تقرر في مقره ان العلم الاجمالي له تعالى قبل وجود الممكنات حضوري وستطلع على تحقيقه مع انه لا حضور
فيه للمعلوم فضلا عن الكفاية لانا نقول المقتضي للحضور هو الحضوري بمعنى الحاضر عند الذات المدركة والذي بمعنى مبدأ الانكشاف كعلم الباري
الاجمالي فهو لا يقتضيه كذا قيل وفيه ما فيه فان عبارة المصنف قاضية بان علم الباري تعالى الاجمالي مما يكفي فيه مجرد الحضور حيث
مثل المنفي بعلم الباري تعالى ولم يقيده بغيره والتحقيق ان يقال ان حضور الممكنات موجود في العلم الاجمالي ايضا فانه ليس منشؤه الا
الطور وجوده الحقيقي لجميع الممكنات وكون ذاته مرآة لجميع ما سواه فالممكنات كلها حاضرة عنده بحضور ذاته فافهم فانه دقيق وستسمع مني
ما ينفعك لهذا المقام عن قريب ان شاء الله تعالى **قوله** اذ لو كان المراد به الحضور عند الحاسة لبسط المرام انه لا يخلو اما ان يراد بالحضور
الواقع في قول المصنف الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور الحضور عند المدرك او الحضور عند الحاسة او الحضور عندهما معا او الحضور المطلق على طريقة
موضوع الطبيعية او مطلق الحضور على طريقة المهملة القدمائية ولا يصح واحد منها الا الاخير اما الاول فلانه ح يكون معنى قوله الذي لا يكفي فيه
مجرد الحضور عند المدرك وهذا خلاف الواقع فان الحضور عند المدرك كاف للانكشاف قطعا ولهذا قالوا ان النفس لا تحتاج في علمها بذاتها
وصفاتها الانضمامية الحاضرة عندها الى تحصيل صورة لان حضورها عند المدرك كاف في الادراك واما الثاني فلانه وان صح ح معنى
هذا القول لانه يكون معناه ح الذي يكون فيه الحضور عند الحاسة ولا يكفي على طريقة ورود النفي على القيد فقط كما هو الاكثر وقوعا في
كلامهم وهذا المعنى صحيح لكن ح لا يصح تمثيل المنفي اعني ما يكفي فيه مجرد الحضور بقوله كعلم الباري تعالى وعلم العقول كما وقع من المصنف
لانهما مبرآن عن الحاسة فضلا عن كفاية حضور المدرك عندها للادراك واما الثالث فلانه تجويز صرف لا وجود له في بقعة الوجود
فان النفس وصفاتها الانضمامية حاضرة عند المدرك وليست حاضرة عند الحواس والمبصرات حاضرة عند الحواس وليست حاضرة
عند المدرك فلا شيء يوجد عند المدرك والحاسة جميعا ومع قطع النظر عن ذلك لا مخلص عن عدم مطابقة المثال للمنفي ولزوم خلاف
الواقع كما لا يخفى واما الرابع فلان الشيء المطلق انما يتحقق بتحقق جميع الافراد ولا ينتفي الا بانتفاء جميعها كما هو التحقيق فيلزم المحذوران
معا لانه يكون معنى قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور انه لا يكفي فيه الحضور المطلق لا الحضور عند المدرك ولا الحضور عند الحاسة وهذا خلاف
الواقع فان الحضور عند المدرك يكفي في الحصولي وكذا لا يصح تمثيل المنفي اعني ما يكفي فيه الحضور المطلق عند الحاسة والحضور عند المدرك
كليهما بعلم الباري تعالى وعلم العقول لانه لا حضور هناك عند الحاسة بل لا حاسة هناك نعم لو بني الكلام على ما هو المشهور وهو الذي ذكره السيد
المحقق في حواشي حاشية التهذيب من ان الشيء المطلق يتحقق بتحقق فرد ولا ينتفي الا بانتفاء جميع الافراد لصح تمثيل المنفي اعني الذي

٢٩

يكفي فيه مجرد الحضور المطلق لعلم الباري تعالى والعقول باعتبار فرد وهو الحضور عند المدرك فلما كفى الحضور عند المدرك هناك صحت النسبة الكفاية
الى الحضور المطلق لكن لا مخلص عن لزوم الكذب في قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور الا ان يقال نحن نريد بالحضور عند المدرك على هذا التقدير الوجود
الظلي فيكون المعنى الذي لا يكفي فيه الحضور عند الحاسة ولا الحضور الظلي عند المدرك وهو صحيح لان الوجود الظلي لا يكفي في العلم الحصولي ايضا
ما لم يقترن بالعوارض الذهنية ويصير وجودا اصليا الا انا نقول فح لا يصح تمثيل المنفي لان المنفي ح هو كفاية الحضور عند الحاسة والحضور
الظلي عند المدرك ولا يكفي شئ منهما في علم الباري تعالى اذ لا اثر هناك له فلا يصح تمثيل المنفي اعني ما يكفي فيه الحضور المطلق به وان كان
باعتبار فرد واحد وآما الخامس فوجه صحته ان مطلق الشئ يتحقق بتحقق فرد ما وينتفي بانتفاء فرد ما وبالجملة يصح اسناد احكام الافراد
الخاصة نفيا واثباتا اليه فيكون المعنى ح ما لا يكفي فيه مطلق الحضور وهذا صحيح باعتبار فرد واحد وهو الحضور عند الحاسة فانه لا يكفي وكذا يصح
تمثيل المنفي اعني ما يكفي فيه مطلق الحضور لعلم الباري وعلم العقول باعتبار فرد آخر وهو الحضور عند المدرك وان لم يكف هناك الحضور عند الحاسة
اذا انتقش هذا كله على صحيفة خاطرك فاعلم ان قول السيد المحقق في المنهية لا يخفى آه ايراد على تمثيله ما يكون فيه الحضور ولكن لا يكفي بالمبصر في الحاشية
بما تقريره ان المتبادر من الحضور الحضور عند المدرك لانه الفرد الكامل فمعنى كلام المصنف الذي يوجد فيه الحضور عند المدرك ولكن لا يكفي بناء على
المعنى الذي اختاره والمبصر ليس مثالا له فانه لا حضور فيه عند المدرك بل له حضور عند الحاسة وهو ليس بمراد من كلام المصنف ثم اجاب عنه
بقوله فالمراد آه يعني انه وان كان المتبادر من الحضور عند الاطلاق الحضور عند المدرك ولكن المراد به ههنا مطلق الحضور على طريق موضوع المهملة
والقرينة الصارفة عدم صحة المعنى عند ارادة الحضور عند الحاسة فقط او الحضور عند المدرك فقط كما مر واليه اشار الفاضل المحشي بقوله
اذ لو كان الخ ومن ههنا يظهر ان الفاء الداخلة على المراد للتعقيب واخطأ الفاضل[له] الفيض ابادي حيث زعم الفاء للتفريع فان ارادة المطلق
انما تتفرع على عدم جواز ارادة احدهما بخصوصه وكليهما لا على ما ذكر قبل المراد كما لا يخفى ومن العجائب قول بعض[له] السادات الغرض من قوله
فالمراد آه دفع ايراد على صاحب الاشراق وهو ان الذي يوجب انكشاف المعلوم انما هو الحضور عند المدرك وليس في الابصار حضور عند المدرك
وتقرير الدفع ان كون الحضور عند غير المدرك غير كاف في الانكشاف مما لا يخفى على من له حظ من الفهم فكيف يشتبه على مثل صاحب الاشراق
والموجب لانكشاف المعلوم انما هو الحضور عند المدرك وهو قد يكون بلا واسطة وقد يكون بواسطة آلاتها انتهى كلامه فان هذا التقرير
لا انطباق له على المنهية التي ذكرناها اصلا ولعله من زلات قلمه وبعد اللتيا والتي اقول يرد في هذا المقام انه ان كان المراد بالحاسة
القوة الحاسة كالقوة الباصرة والحس المشترك فلا نسلم ان الحضور عندها لا يكفي للعلم الحصولي اذ الجزئيات المادية انما ترتسم صورها في الآلات
مع ان العلم بها حصولي وان اراد بالحاسة محلها فالحضور عنده غير كاف في العلم البتة لكن هذا الحضور ليس حضور اللمدرك بالذات فالحق ان
يفسر الحضور في كلام المصنف بالوجود الخارجي كما ينطق به كلام السيد المحقق في حواشي الحاشية الجلالية حيث قال علم النفس بذاتها وصفاتها
حضوري موجود في الخارج لترتب الآثار الخارجية عليه واتصاف الذهن اتصافا انضماميا وهو يستدعي وجود الحاشيتين في الخارج وعلى هذا
فيندفع الاشكال بلا كلفة لانه يكون المعنى ان العلم الحصولي الذي لا يكفي فيه مجرد الوجود الخارجي للمعلوم سواء وجد عند الحاسة او لم يوجد واما العلم الحضوري فيكفي
فيه مجرد وجود المعلوم في الخارج واما الصورة العلمية فانها وان وجدت في الذهن لكن العلم المتعلق بها انما هو بحسب وجودها في الذهن واكتنافها بالعوارض الذهنية
وهذا الموجود يجد وجدا والوجود الخارجي ولذا عده بعضهم موجودا خارجيا كذا ذكره زبدة[٥٣] المحققين في حواشيه وفيه كلام لان ارادة الوجود الخارجي يستلزم ان لا يصدق
تعريف الحضوري بالذي يكفي فيه مجرد الحضور اي الوجود الخارجي على علم الصورة العلمية لفقدان الوجود الخارجي هناك والقول بوجود الوجود الخارجي

[له] اي الحافظ علي اصغر الفيض آبادي منه مد ظله

[له] اي السيد ابو تراب البرابادي منه مد ظله

[٥٣] اي مولانا ولي الله اللكنوي منه مد ظله

بالمعنى الاعم مستند القول السيد المحقق فی حواشی الحاشية الجلالية لا يخلو عن شیء فان هذا المعنى للوجود الخارجی مما اشتهر فی كتب
المتاخرين وليس له فی كتب القدماء اثر ولا خبر واما كلام السيد المحقق الذی ذكره فسخيف جدا لان قوله لترتب الآثار الخارجية يشعر بانه بصدد
اثبات وجود الصورة العلمية فی الخارج بالمعنى الاعم وقوله وهو يستدعی آه يشعر بانه بصدد اثبات الوجود الخارجی بالمعنى المشهور والمفهوم
من بعض كلماته فی حواشی شرح المواقف ميله الى اختيار وجود الصورة فی الخارج حقيقة لاستدعاء الاتصاف الانضمامی وجود الطرفين
فی الخارج والنفس موجود فی الخارج عن المشاعر فكذا الصورة وهو ايضا سخيف فتفطن **قوله** فمع كونه عدولا عما هو المتبادر وهو المطلق
فيه ان المتبادر انما هو الفرد الكامل وهو الحضور عند المدرك ولهذا احتاج السيد فی المنهية لبيان المراد لا المطلق كذا قال بعض الناظرين واقول
قد صرحوا فی مواضع بان التبادر علامة الحقيقة وان المعنى الحقيقی هو المتبادر من الكلام عند عدم القرينة الزائدة ومن المعلوم ان الحضور فی اللغة
موضوع لمطلقه اعم من ان يكون عند المدرك او عند الحاسة لا للحضور عند المدرك خاصة نعم يتبادر هذا الحضور فی عرف ارباب الفن بناء
على اطلاق المطلق على الفرد الكامل فبناء كلام السيد المحقق على التبادر العرفی وبناء كلام الفاضل المحشی على التبادر اللغوی فلا سهو ولا منافاة **قوله**
يستوجب خلاف ما هو الواقع فان الحضور عند المدرك يكفی قطعا فلا معنى لنفيه ويرد عليه ما ذكره بعض الفضلاء[له] من انه انما يتم اذا اريد بالحضور
حضور المعلوم بالذات او الاعم منه ومن المعلوم بالعرض لانه من الظاهر ان حضور المعلوم بالذات عند المدرك يكفی فلا يصح النفی اما لو اريد المعلوم بالعرض
فلا لانه حينئذ يكون المعنى الذی لا يكفی فيه مجرد حضور المعلوم بالعرض عند المدرك مطلقا ای بواسطة الحواس او لا بواسطتها وهذا المعنى موجود فی العلم
الحصولی لان المعلوم بالعرض ان كان من المحسوسات فحضوره عند الحاسة لا يكفی للادراك ما لم تحصل صورته فی المدرك وان كان من غيرها فحضورها
عندنا لا بواسطة الحواس ايضا ما لم تحصل صورتها فيها ولا يخفى عليك ان احتمال ان يراد حضور المعلوم بالعرض وان كان ممكنا فی الواقع لكن
كلام السيد المحقق فی المنهية ينكره والمحشی بصدد شرح كلامه فلا ايراد عليه وتوجيه كلام السيد المحقق لينطبق على هذا الاحتمال بان يراد من قوله حضور
المبصر وغيره من المحسوسات بالنسبة الى الحاسة ای بالذات وبواسطتها عند المدرك ومعنى قوله لا بالنسبة الى المدرك ای لا بالذات وبلا واسطة وقوله فالمراد آه
المراد به ان المراد مطلق الحضور عند المدرك سواء كان بالنسبة الى الحاسة وعنده بواسطتها او الى المدرك بلا واسطة تابى عنه عبارته كل الاباء فلا تصغ اليه
قوله فلا بد من المصير الى المطلق الاولی الى مطلقه **قوله** لا يجب لتحققه آه قال فی الحاشية هذا دفع دخل مقدر وهو ان المحذور باعتبار ارادة المطلق ايضا وارد كما ورد باعتبار
ارادة الحضور عند المدرك لان المطلق يتحقق فی ضمن كل فرد من افراده وحاصل الدفع انه لا يجب لتحققه تحقق جميع الافراد بل
يكفی تحقق فرد منه فلا محذور انتهت ومحصوله ان المراد ههنا مطلق الحضور لا الحضور المطلق والفرق بين مطلق الشیء والشیء المطلق من وجوه
منها ان الاول يتحقق بتحقق فرد وينتفی بانتفاء فرد ما والثانی لا يتحقق ولا ينتفی الا بتحقق جميع الافراد وانتفائه وقول السيد المحقق فی بعض
حواشيه انه يتحقق بتحقق فرد ما ولا ينتفی الا بانتفاء جميع الافراد غلطه فی ذلك اكثر المحشين وان وجهه افضل المحشين[له] فی حواشی شرح السلم
للقاضی بما يابی عنه ظاهر عباراته ومنها ان الاول حامل لاحكام العموم والخصوص والثانی لا ومنها ان الاول فی مرتبة بلا شرط شیء ولو مع
الاطلاق ايضا بخلاف الثانی فانه يعتبر معه الاطلاق فی اللحاظ ولعلك تفطنت من ههنا ان قول المحقق الدوانی[له] فی حواشی شرح التجريد
الجديد سلب الطبيعة انما يصدق بسلب جميع الافراد اذ لو بقی فرد من الطبيعة كانت الطبيعة باقية فی ضمنه انتهى لا يخلو عن اختلال
فلا تتخبط **قوله** حتى يتوجه آه حاصله انه لما عمم الحضور ههنا من الحضور عند المدرك والحضور عند الحاسة على سبيل مطلق الشیء لزم ان تعم
الغيبوبة الواقعة فی قول المصنف واما العلم المتجدد بالاشياء الغائبة عنا فلا بد ان يكون بحصول صورة فينا ايضا من الغيبوبة

[له] المراد بالمولوی حسين ... سلمه الله

[له] ای المولوی فضل حق الخيرآبادی سلمه الله

[له] ای مولانا جلال الدين الدوانی ... سلمه الله

جميع الافراد قوله فيهما ولا يلزم كون تعميم الحضور ... بالاشياء الغائبة ... عن الحاسة فقط ... العلمية ... الصورة ... غلام يحيى

عن المدرك والغيبوبة عن الحاسة فيتوجه عليه ان العلم بالاشياء الغائبة عن الحاسة فقط كالصورة العلمية والنفس لصدق عليه انه
علم بالاشياء الغائبة عنا مع انه لا يكون بحصول الصورة فان العلم بالصفات الانضمامية والذات حضوري في تقرير الجواب الذي ذكره السيد المحقق
بقوله وانا يلزم آه انا لا نسلم استلزام تعميم الحضور ههنا تعميم الغيبوبة ثمه لان المقابلة بين الشيئين لا تقتضي ان يراد فيهما امر واحد من التعميم والتخصيص
والاحسن في الدفع ان يقال سلمنا الاستلزام لكنه لا يضرنا فان علم الصورة العلمية والنفس ليس بمتجدد وليس في كلام المصنف الا ان العلم
المتجدد بالاشياء الغائبة يكون بحصول الصورة فلا نقض **قوله** بل المراد به الغائب عن المدرك مطلقا آه اعلم انهم اختلفوا في تعيين المراد
من الغائب على ثلثة اقوال الاول ما اختاره المحشي وهو ان المراد به الغائب عن المدرك مطلقا سواء كان غائبا عن الحاسة كالكليات
اولا كالجزئيات المادية لان مدار الحصولي على غيبوبة المعلوم عن المدرك فقط ويؤيده قول المصنف الغائبة عنا ورده بعض الفضلاء بان
الحاضر عند الحاسة ليس غائبا عن المدرك بل حاضر عنده ولو بالواسطة والعلم به حصولي داخل في قوله لا يكفي فيه مجرد الحضور فلا يفيد قوله
واما العلم المتجدد آه ح فائدة جديدة الثاني ان المراد به الغائب عن المدرك والحاسة كليهما وهو مردود اما اولا فلان مناط الحصولية على
غيبوبة عن المدرك فلا ضرورة لاخذ الغيبوبة عن كليهما واما ثانيا فيما ذكره المحشي بقوله وارادة الغائب عن كليهما معا تستلزم مفهوم المخالفة آه
يعني انه لما كان شرط الحصولية هو الغيبوبة عن الحاسة والمدرك كليهما كان على المصنف ان يبين ان حكم الغائب عن احدهما ماذا
ولما لم يبين والمقام مقام البيان علم منه بطريق مفهوم المخالفة ان علم الغائب عن احدهما يكون حضوريا فيلزم ان يكون علم الغائب عن المدرك
الحاضر عند الحاسة حضوريا وليس كذلك الثالث ما اختاره بعض الفضلاء من ان المراد بالغائبة الغائبة عن الحاسة وان توهم انه يأباه
قوله عنا اذ لو كان المراد الغائب عن الحاسة لقال عن حواسنا فازحه لا بما قيل ان المضاف محذوف والتقدير عن حواسنا لانه تكلف مستغنى
عنه بل لانه قد سبق ان الحضور عند الحاسة حضور عند المدرك فيصح الغائبة عنا حقيقة لا مجازا ولا يرد النقض بعلم الصورة العلمية لان المقصود
بالاشياء الغائبة الصالحة للحضور عند الحاسة والنفس وصفاتها الانضمامية لا تصلح لحضورها عندها فلا يصدق عليها انها غائبة عن الحاسة
فلا نقض **قوله** تستلزم مفهوم المخالفة محصوله انه اذا اريد الغائب عن الحاسة والمدرك كليهما يفهم منه ان العلم بالاشياء الغائبة عن الحاسة
فقط كالصورة العلمية وغيرها والغائبة عن المدرك فقط كالجزئيات المادية ليس بحصولي مع ان العلم في الصورة الثانية حصولي قطعا
اقول يرد عليه مثل ما اورد على القول الاول بان الحاضر عند الحاسة حاضر عند المدرك فلا يوجد شيء يكون غائبا عن المدرك فقط فلا نقض
قوله فان السكوت في معرض البيان بيان قال بعض تلامذة المحشي اعلم ان مفهوم المخالفة مسلك الشافعية وهو عبارة عما اذا خصص
وقيد شيء بشيء وحكم عليه بحكم فهم انه لو انتفى القيد لم يثبت الحكم ولما كان المتوهم ان يتوهم ان ذلك مسلك الشافعية دون الحنفية فعندهم
اذا انتفى القيد يسكت عن حال الحكم والمصنف من الحنفية اجاب عنه بقوله فان السكوت آه انتهى وانا اقول لا حاجة الى الجواب بهذا
فان المتنازع فيه بيننا وبين الشافعية انما هو ما يكون في النصوص واما في العبارات فيجوز عندنا ايضا على ما صرح به كثير من المحققين
قال فالابصار مثلا آه اعلم ان في الابصار ثلثة مذاهب الاول مذهب الطبعيين المشائين ومنهم المعلم الاول والثالث ومن بعدهما
وهو ان الابصار بانطباع صورة المرئي في الرطوبة الجليدية التي هي في العين ثم تنطبع تلك الصورة في مجمع النور الذي هو ملتقى العصبتين
النابتتين من الدماغ ومنه الى الحس المشترك فيدرك النفس ذلك المرئي بواسطة الحس المشترك ولهم لاثبات مطلبهم دلائل كثيرة منها وهو
اظهرها ان الانسان اذا نظر الى قرص الشمس او الى خضرة مثلا ثم غمض عينيه فانه يجد في عينه بعد التغميض كانه ينظر اليهما وما ذلك الا لانطباع

بل المراد به الغائب عن المدرك مطلقا

وارادة الغائب عن كليهما معا تستلزم مفهوم المخالفة فان السكوت في معرض البيان بيان كما تقرر في موضعه قوله

٥١ اي المولوي حسين علي [illegible] رح ١٢ منه سلمه

٥٢ اي المولوي حسين علي خان رح ١٢ منه سلمه

٥٣ اي مولانا عبد القدوس الكلكتوي رح ١٢ منه سلمه

٥٤ ليس منه صورة المرئي تنتقل منه الى الجليدية لان

صورة المرئي في الباصرة والثاني مذهب الرياضيين وهو ان الابصار بخروج شعاع من البصر الى سطح المرئي ثم اختلفوا في تشريح الخارج فقيل انه مخروط مصمت وقيل مجوف وقيل المخروط ما يتركب من الخطوط الشعاعية وقيل لا يخرج من العين الا خط واحد شعاعي فينبسط على سطح المرئي والباعث لهم عليه هو ان الانسان يشاهد خطوطا شعاعية اتصلت بين العين والمصباح عند تغميض العين على السراج ونحوه وقد تركنا ذكر دلائل الفريقين مع ما لها وما عليها لئلا يخرج الكلام عن الاتساق فلتطلب من المبسوطات والثالث مذهب الاشراقيين وهو ان الهواء الذي بين المبصر والمرئي يتكيف بكيفية الشعاع البصري فاذا وجدت المقابلة بين الباصرة والمبصر تحصل بين النفس الباصرة اضافة اشراقية نورية تكفي للابصار فيكون حضور المرئي الصرف كافيا للانكشاف بدون الانطباع وخروج الشعاع والشيخ المقتول لما سلك مسلكهم في حكمة الاشراق اختار في هذا المبحث مذهب الاشراق ورد المذهبين الاولين بوجوه اما الاول فرده في حكمة الاشراق بانا اذا رأينا الجبل مثلا مع عظمه والرؤية بما هي الصورة المنطبعة في الجليدية فان لم يكن لها هذا المقدار الكبير لم يكن الجبل مرئيا لان علم المرئي بحسب الصورة وان كان لها هذا المقدار فكيف حصل في حدقة صغيرة لا يقال الرطوبة الجليدية تقبل القسمة الى لا نهاية كما بين في الاجسام والجبل ايضا بصورته قابل للقسمة الى غير النهاية فيجوز ان يحصل فيها لانا نقول الجبل والعين وان كانا قابلين للقسمة الى غير النهاية لكن مقدار الجبل اكبر من مقدار العين في الحال بكثير فكذا كل جزء من الجبل اكبر من كل جزء من اجزاء العين فكيف الانطباع ثم قال من انصف تفطن بصعوبة انطباع الشبح وهذه قاعدة مهمة في ما نحن بسبيله اي سبيل الانوار ورد المذهب الثاني في حكمة الاشراق والتلويحات كليهما بان الشعاع الخارج ان كان عرضا فانتقاله محال وان كان جوهرا فهو جسم لا محالة ويدل على استحالته وجوه ثلثة احدها انا نعلم بالبداهة انه يمتنع ان يخرج من مقدار الحدقة جسم ينبسط على نصف كرة العالم وثانيها ان هذا الجسم الخارج اما ان يتصل بالعين او لا يتصل فان كان الثاني فلا يتأدى صور المبصرات اليه وان كان متصلا كما هو مذهبهم فاذا رأينا الكواكب الثابتة التي هي مركوزة في الفلك الثامن لزم ان يكون ذلك الجسم قد دافع الهواء وداخله وخرق الافلاك السبعة وكله باطل وثالثها ان حركة هذا الجسم اما ان تكون طبعية او قسرية او ارادية والاقسام باسرها باطلة اما بطلان كونها طبعية فلانها لو كانت كذلك لكانت الى جهة واحدة فيلزم ان لا يرى الشيء الا من جهة واحدة وليس كذلك واما بطلان كونها ارادية فلانه لا يخلو اما ان تكون تلك الارادة لنا او لذلك الجسم فان كان لنا جاز لنا مع سلامة الاسباب ان نقبض ذلك الشعاع الينا ولا نبصر وليس كذلك وان كانت للجسم كان الابصار حاصلا له لا لنا ولما بطلت الارادية والطبعية بطلت القسرية ايضا وفي هذا المقام تفصيل ليس هذا موضعه ولولا غرابة المقام لذكرته وفي ما ذكرناه كفاية للمتبصر قال كما ذهب اليه صاحب الاشراق متعلق بالمنفي ويرد ههنا ان صاحب الاشراق وان صرح في حكمة الاشراق بان العلم الابصاري علم حضوري ورد القول بالانطباع لكنه يظهر من تلويحاته ان مختاره هو مذهب الانطباع الذي هو معتقد المشائين لانه ذكر فيها في كيفية الابصار هذا المذهب ولم يتعرض له جرحا ثم غلط مذهب خروج الشعاع بوجوه مرت فيعلم من سكوته ان مختاره هذا فكيف التوفيق بين كلاميه جوابه ان عادته في التلويحات انه يورد المسائل على سبيل الجدل والشهرة ويذكر مقدمات شاعت بين المشائين وان كانت غير مسلمة عنده بل باطلة عنده وعادته في حكمة الاشراق انه يحقق الحق في زعمه ويبطل الباطل فلا منافاة بين كلاميه الا ترى الى مبحث الهيولى والصورة فانه انكر الهيولى في حكمة الاشراق واثبتها بمقدمات مشهورة من غير تعرض عليها في التلويحات وذهب هناك الى ان الجسم البسيط هو عين الامتداد وذكر ههنا انه مركب من الهيولى والصورة واختار هناك ان المقدار جوهر وذكر ههنا انه عرض وانكر التخلخل والتكاثف هناك واقره ههنا فتوجه الشارحون لدفع التعارض الواقع بين هذه الكلمات لكنهم لم يات احد منهم بالشفي العليل

قد ذكره رئيس الصناعة في عيون الحكمة وغيره منه مد ظله

ويرد هي التعليل والاصل هو الذي ذكرناه فاحفظه **قوله** اي العلم الحاصل عند الابصار آه نقل عنه في الحاشية فائدة هذا التفسير ان الابصار ليس

بعلم لانه صفة للقوة الباصرة وهي ليست بعالمة كما قال المحشي فسر الابصار بالعلم الحاصل عند الابصار **قوله** والا لزم آه تقريره ان في العلم الحضوري

لابد من حضور المعلوم بلا واسطة عند المدرك فلو قيل ان العلم الابصاري حضوري لزم ان تكون الآلات الجسمانية كالبصر مدركة لانه ليس حضور

المعلوم المبصر الا عند البصر لا عند النفس واللازم باطل لما سياتي تحقيقه من ان الادراك ليس الا من شان الامور التي وجودها لذاتها كالنفس

لا التي وجودها لغيرها كالآلات فالملزوم مثله واعترض عليه بحر العلوم[ا] نور الله مرقده بان مثل هذا يرد على المشائين القائلين بحصول الصورة في

الحاسة لان الصورة انما حصلت لغير المدرك فلا يكفي هذا الحصول للانكشاف بل الصورة عندهم علم فالعلم قام لغير المدرك فيلزم ان تكون

الحاسة مدركة فما هو جوابهم فهو جوابه ولا ينفع قول المشائين ان الصورة وان كانت حصلت في الحواس لكن النفس لها ارتباط خاص بها به تدرك

ما حصل فيها لان مثل ذلك يجاب عن صاحب الاشراق **قوله** وفيه قال في الحاشية اي في الدليل الذي ذكره لاثبات بطلان الملازمة

منع يعني لا نسلم ان المدرك هو الآلات الجسمانية لم لا يجوز آه انتهت **قوله** لكن بواسطة الآلات تحقيقه ان حضور المبصر وان كان

بحسب الظاهر عند الباصرة لا عند المدرك لكنه في الحقيقة عند المدرك بواسطة الآلات فان الحواس كالمرايا المتقابلة فيكون حضوره عند

البصر عين حضوره عند المدرك فلا يلزم كون الآلات مدركة او عدم حضور المعلوم بالعلم الحضوري عند المدرك ومن ههنا يسقط ما اورد

بعض الناظرين بقوله هذا ليس بشئ اذ المبصر ليس حاضرا عند المدرك قطعا اذ المدرك ليس الا النفس المشار اليه بانا والمبصر ليس حاضرا عنده

انما الحضور للمبصر عند الآلة وهي ليست بمدركة اتفاقا فالمبصر نفسه ليس علما كما هو شان الحضوري انتهى **قوله** لما يستفاد من ظاهر كلام صاحب

الاشراق فان الذي دل عليه كلامه هو انه اذا وجدت المقابلة بين المبصر والمبصر يحصل بين النفس والباصرة اضافة نورية تكفي لادراك النفس

وهذا صريح في ان المبصر يكون حاضرا عند المدرك بواسطة الآلات وحضوره عندها يكفي لحضوره عنده لمناسبة نورية بينهما **قوله** ولعل هذا القدر آه

قد عرفت تحقيق كفايته للانكشاف فلا تلتفت الى اقوال المشككين **قوله** فالنفي احق بالنفي اي نفي السيد المحقق بقوله لا حضوري كما ذهب اليه

صاحب الاشراق احق بان ينفي لكون مذهبه حقا وقد يورد على صاحب الاشراق بان وجود المبصر في الخارج ليس بكاف والا لكان مدركا

قبل المقابلة فلا بد من امر زائد وهو اما حصول شئ او اضافته الى المبصر واياما كان فلا يكفي نفس المبصر للانكشاف كما هو شان العلوم الحضورية

فلا يكون حضوريا وانت تعلم انه لا ورود له فانه يجوز ان يكون نفس المبصر كافيا بشرط المقابلة وهذا الشرط ليس مناطا للانكشاف ولا دخل له

فيه بل هو مقترن به على سبيل العروض كالتشخص في الاشخاص على المذهب الحق وهو المستفاد من عبارة حكمة الاشراق وصرح به شارحها

فليس مذهبه كفاية مجرد الوجود الخارجي حتى يرد عليه الايراد المذكور والتحقيق ان مذهب صاحب الاشراق اشراقي لا يناسب رده بقواعد المشائين

يجب قبوله الا انه يرد عليه لزوم انعدام العلم عند غيبوبة المعلوم عن الحاسة والجواب عنه بان صاحب الاشراق قائل بعالم المثال فما دام المحسوس

حاضرا يكون انكشافه حضوريا بالمقابلة وبعد غيبوبته يحضر مثال له في العالم البرزخ من غير انطباع في الذهن وهو متحد بالذات والتشخص او متحد

بالذات ومباين بالتشخص كما ذكره احسن المحققين[ه] وان كان تحقيقا حسنا لكنه موقوف على ثبوت هذا الامر من كلام صاحب الاشراق فان

الرواقيين وان كانوا قائلين بعالم المثال لكن لم يظهر من كلامهم كون هذه الصورة بعينها حاضرة في عالم المثال بعد الغيبوبة عن البصر فافهم

وللبعض الناظرين ههنا في تحرير الايراد وجوابه المذكورين كلام سنذكر ما فيه في تعليقة على حدة **قوله** اي في مقام الاستدلال على تخصيص

المورد بالعلم المتجدد وهذا بناء على تحقيق المحشي ان المراد بالمتجدد هو الحصولي الحادث واما على تحقيقنا فقوله يمكن ان يقال ابداء احتمال آخر

[ا] اي مولانا عبد العلي رح ۱۲ منه مد ظله

[ه] اي مولانا محمد حسن رح ۱۲ منه مد ظله

لا استدلال على تخصيصه بالمتجدد الذي هو بمعنى الحصولي مطلقا **قال** ينبغي ان يكون له دخل في الاكتسابات آه اقول انما لم يقل ينبغي ان يكون كاسبا لان الكسب وضده عنده من صفات المعلوم لا العلم كما حققه في حواشي الحاشية الجلالية فالعلم وان كان حصوليا حادثا لا يكون كاسبا او مكتسبا نعم يكون له دخل في الكسب والكاسب والمكتسب حقيقة هو معلوم الحصولي الحادث وبهذا ظهر ما في تفسير الفاضل المحشي بقوله اي ينبغي ان يكون كاسبا آه من الخلل **قال** واختصاص بها قد يتوهم منه انه يقتضي وجود العلم الحصولي الحادث في النظريات لا في غيرها اذ خاصة الشيء ما يختص به ولا يوجد في غيره مع انه يوجد في البديهي ايضا ومبنى هذا التوهم جعل الحصولي الحادث مختصا والاكتسابات مختصا به وليس كذلك بل الباء ههنا داخل على المختص وهو كثير في كلامهم كما صرح به المحقق التفتازاني[1] في شرح التلخيص **قوله** اي ينبغي ان يكون كاسبا ومكتسبا آه احتراز عن العلم الحضوري والحصولي القديم فانهما ليس فيهما شائبة الكسب والمحقق الدواني وان ذهب الى انقسام الحصولي القديم الى التصور والتصديق لكنه لم يقل بانقسامه الى البديهي والنظري ولعلك تفطنت من ههنا ان العلم الحصولي الحادث ينقسم الى التصور والتصديق والى البديهي والنظري بالاتفاق والحضوري لا ينقسم اليهما بالاتفاق والحصولي القديم ينقسم الى التصور والتصديق اختلافا لا الى البديهي والنظري اتفاقا **قوله** اولا وبالذات احتراز عن مطلق العلم وعن مطلق الحصولي فانهما وان كان لهما دخل في الاكتساب باعتبار بعض افراده لجريان احكام الافراد على مطلق الشيء لكن ليس لهما دخل اولا وبالذات بل بواسطة بعض افراده فانه كما يتصف بان له دخلا في الاكتساب كذلك يتصف بان لا دخل له في الاكتساب باعتبار بعض الافراد الاخر وهو الحضوري والحصولي القديم فلا ينبغي ان يجعل مطلقه ههنا مقسما كما اختاره المحقق الدواني في حواشي التهذيب **قوله** من شان الحصولي الحادث اشارة الى ان اللام الداخلة على قوله وما هو الا العلم الحصولي للعهد فالمراد به الحصولي الحادث لا مطلق الحصولي **قوله** اذ من المعلوم آه لان التقابل هو كون الشيئين بحيث لا يجتمعان في زمان واحد في ذات واحدة من جهة واحدة وهذا المعنى يوجد بين النظري والبديهي ومن ههنا اندفع ما اورده بعضهم من انه يجوز ان لا يكون بين النظرية والبداهة تقابل اصطلاحي بل مطلق المنافاة كما في الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي والامكان الذاتي **قوله** اما الاول فظاهر لعدم توقف كل منهما على الآخر في التعقل والوجود ولا بد منه في التضايف **قوله** فلعدم جواز ارتفاعهما الخ يعني ان المتقابلين بالايجاب والسلب كالفرس واللافرس لا يجوز ارتفاعهما معا عن شيء فما من شيء الا وهو يتصف باحدهما لاستحالة ارتفاع النقيضين فلو كانت النظرية والبداهة متقابلين بهذا التقابل لزم ان لا يوجد شيء خال عن احدهما مع انه ليس كذلك فان النظرية والبداهة مرتفعان عن العلم على مذهب من يقول انهما صفتان للمعلوم وبالعكس على العكس وايضا هما مرتفعان عما سوى العلم فلا يكون بينهما هذا التقابل **قوله** حيث قال آه قال بعض الناظرين انت تعلم ان الحكم بكون احد المتقابلين بالايجاب والسلب صادقا والآخر كاذبا مخصوص بالايجاب والسلب المركبين اي المعتبرين في القضايا اذ الصدق والكذب انما يتحقق في القضايا واما الايجاب والسلب المفردان فلا صدق في شيء منهما ولا كذب والكلام ههنا في الايجاب والسلب اللذين هما من اقسام التقابل مطلقا سواء كانا في القضايا او في المفردات فايراد قول شارح حكمة العين ههنا غير مناسب اذ كلامه ليس في الايجاب والسلب المركبين انتهى بلخصا اقول لعله لم يتيسر له الرجوع الى شرح حكمة العين فان قوله المذكور ليس في الايجاب والسلب المركبين بل في المفردين وعبارته هكذا القائل ان يقول وجود الملزوم وعدم اللازم خارج عن العدم والملكة والايجاب والسلب كليهما فيختل الحصر اما عن العدم والملكة فلعدم اشتراط وجود الموضوع كما ذكروه فيه واما عن السلب والايجاب فلجواز ارتفاعهما معا بخلاف السلب والايجاب على ما قال المصنف ويكون احدهما كاذبا فقط لاستحالة اجتماعهما

[1] اي مولانا سعد الدين التفتازاني منه ظله

٣٥

على الصدق والكذب بهما بداهة انتهى فهذا صريح فى ان شارح حكمة العين حمل قول صاحب حكمة العين ويكون احدهما كاذبا فقط على السلب والايجاب مطلقا فانه على تقدير اختصاصه بالقضايا كيف يصح جعله هذا القول دليلا على عدم وجود الايجاب والسلب فى وجود الملزوم وعدم اللازم وهما من المفردات فلا ايراد على المحشى ولا على شارح حكمة العين اصلا والحل ان الصدق والكذب قد يستعملان فى كلامهم فى المفردات ايضا باعتبار المآل والقوة الا ترى الى قول صاحب حكمة العين بعد القول السابق وسائر المتقابلات يجوز ان يكذبا انتهى اى باقى المتقابلات سوى الايجاب والسلب من العدم والملكة والتضاد والتضايف يجوز ان يرتفعا عن شئ فاستعمل لفظ الكذب فى سائر المتقابلات مع انها لا تكون الا مفردات ويؤيد ذلك ايضا ما ذكره احسن العلماء[له] فى حاشيته المتعلقة بحواشى شرح التجريد القديمة من ان الصدق يستعمل فى كلامهم لثلثة معان الحمل والتحقق ومطابقة الواقع والمختص بالقضية انما هو الاخير فاحفظه **قوله** على تقدير كونها صفة للمعلوم هذا مختار السيد المحقق تبعا للسيد الشريف على الجرجانى ومن تبعه واستدلوا عليه بان ما يترتب على النظر ويحصل فى الذهن بواسطة النظر اولا وبالذات هو نفس الشئ من حيث هو هو مع قطع النظر عن حصوله فى الذهن وثانيا وبالعرض هو الشئ من حيث هو حاصل فى الذهن اى العلم ولا يخفى عليك انه اشتباه ومغالطة فان المقصود بالعلم والكسب انما هو العلوم لا المعلومات والحاصل من النظر انما هو العلم لا الاشياء بانفسها فليكن هو المتصف بالبداهة والنظرية **قوله** على تقدير كونها صفة للعلم هذا هو الذى جنح اليه كثير من المحققين وهو الحقيق بالقبول وذلك لان المترتب على النظر لا يكون الا الموجود فى الذهن وهو ان هو الا العلم فانهم صرحوا بانه ليس فى الذهن امران متميزان موجودان بوجودين يسمى احدهما بالمعلوم والثانى بالعلم انما الموجود فيه شئ واحد مكتنف بالعوارض الذهنية وهو المسمى بالعلم ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنه مرتبة الشئ من حيث هو هو ويسميه المعلوم بالذات وبالجملة ليس فى الذهن فى الحقيقة الا العلم فكيف يترتب المعلوم على النظر بالذات هذا اقول لا يعبأ به انما المترتب هو العلم ولذلك تراهم يقسمون العلم الى التصور والتصديق ثم يقسمونهما الى البديهى والنظرى **قوله** على تقدير وجوديتهما بان يفسر النظرى بما يحصل من النظر والبديهى بما يحصل باحدى الطرق الستة المتعارفة فى بحث الصناعات من الاوليات والحسيات والوجدانيات والمتواترات والتجربيات والقضايا التى قياساتها معها **قوله** وهى البداهة فيكون معنى البداهة عدم حصوله بالنظر عما من شانه ان يحصل والنظرية حصوله به **قوله** وفى الحضورى والقديم الخ تحريره ان الحضورى مطلقا حادثا كان او قديما والحصولى القديم لا يتصفان بالنظرية واذا لم يتصفا بها لم يتصفا بالبداهة اما عدم اتصافهما بالنظرية فلان الترتب على النظر يقتضى الحصول بعد النظر والحصول ينافى الحضور والحدوث ينافى القدم واما عدم اتصافهما بالبداهة فلانه لو اتصفا بها لاتصفا بالنظرية كما مر واذ ليس فليس فظهر انهما لا يتصفان بالنظرية والبداهة كليهما وذلك ما اردناه ومن ههنا ظهر ان معنى قوله لا يتصور لا يمكن وجوده اذ لا حجر فى التصورات فان قلت قد ذهب السيد المحقق فى حواشى شرح المواقف وغيرها فرارا عن اختلاف النظرية والبداهة باختلاف الاشخاص الى ان النظرى ما يتوقف مطلق حصوله على النظر والبديهى ما لا يتوقف حصوله المطلق عليه فعلى هذا لا يمكن التضاد ولا العدم والملكة بينهما كما لا يمكن الايجاب والسلب والتضايف اذ من شرط التضاد امكان التوارد من الجانبين ومن شرط العدم والملكة امكانه من جانب الوجودى ومن المستحيل ان يكون الشئ الذى لا يتوقف نحو من انحاء حصوله على النظر هو ما يتوقف نحو من انحاء حصوله عليه فلا يصح الاستدلال المذكور واسناد تجويز اتصاف الحصولى القديم والحضورى بالبداهة قلت المحشى شديد الفرار عن مخالفة الجمهور ومذهب السيد المحقق المذكور مخالف لهم فلم يعبأ به على ان المذهب المذكور فى نفسه ايضا غير صحيح كما ذكرته فى التعليق العجيب **قوله** الذى هو مجموع الاستقالين اه ترجيحه هذا هو مذهب القدماء

[له] له اى مولانا محمد حسن قراباغى تلميذ مولانا جلال الدين الشيرازى ١٢ منه مد ظله

على تقدير كونهما صفة للمعلوم ومن المعلوم على تقدير كونهما صفة للعلم فتعين التضاد على تقدير وجوديتهما والعدم والملكة على تقدير عدمية احدهما

ويقابله الحدس كما صرح به المحقق الطوسي في شرح الاشارات واما المتاخرون فقد اصطلحوا على ان النظر ترتيب امور معلومة ليتادى
الى مجهول ويلزم عليه مفاسد قد بسطت في المبسوطات ولولا غرابة المقام لاتيت بها **قوله** لاستلزام انتفاء اللازم انتفاء الملزوم
فلا ح المنفية الا اتصاف بالنظرية لازم للاتصاف بالبداهة انتهت **قوله** ويتجه عليه آه توضيحه انا لا نسلم اشتراط التوارد من الجانبين
في التضاد ومن جانب واحد في العدم والملكة على المحل الخاص لانهم قد صرحوا ان الصلوح المعتبر في العدم والملكة اعم من ان يكون بحسب النوع
كالعمى للاكمه فان الاكمه قابل للبصر بحسب نوعه وهو الانسان وان لم يكن قابلا بحسب شخصه او بحسب الجنس القريب كالعمى للعقرب فانه
قابل للبصر بسبب الحيوان او البعيد كعدم الحركة الارادية للجبل فان جنسه البعيد اعني الجسم قابل لها او بحسب الشخص فلم لا يجوز ان يكون
مطلق العلم جنسا للحضوري والحصولي وهو صالح للحصول بالنظر البتة ويشهد له اتصاف الحصولي الحادث به فلو لم يكن المطلق صالحا
للنظرية لم يتصف الحادث بها ايضا فح يصدق على الحصولي القديم والحضوري انهما صالحان للحصول بالنظر فيصدق عليهما التعريف
البديهي اي ما لا يحصل بالنظر وشانه ان يحصل به فلا يصح قولهم لا يمكن اتصافهما بها باعتبار جنسهما الذي هو العلم مطلقا هذا واجيب
عنه بجوابين الاول ما قرره بحر العلوم نور الله مرقده ان صلوح النوع او الجنس للملكة المعتبر في التقابل صلوح النوع او الجنس في ضمن
ذلك الشخص الموصوف بالعدم لا ان يمكن الاتصاف به في ضمن شيء آخر الا ترى انه لا يتصف الحجر بالسكون الارادي مع امكان اتصاف
الجسم الذي هو جنسه به في ضمن الحيوان وكذا المفارقات لا تتصف بالسكون الارادي وان امكن اتصاف الجوهر الذي هو جنسها
في ضمن الجسم فالذي لا بد منه في تقابل العدم والملكة استعداد اتصاف ما هو الموصوف بالعدم للملكة بخصوصه سواء كان هذا الاستعداد له
بالذات او لنوعه او لجنسه في ضمنه وههنا القديم لا اتصاف له بالنظرية اصلا لا من جهة استعداد نوعه ولا من جهة استعداد جنسه وكذا في
الحضوري لان التوقف على النظر من العوارض الاولية للحادث فلا يتصف به العلم الا بعد الاتصاف بالحدوث الثاني انا لا نسلم ان العلم المطلق
جنس لاقسامه بل هو عرض عام كيف لا وهو مقول على الحضوري وهو حقائق مختلفة وعلى الحصولي وهو حقيقة اخرى والمحمول على الحقائق
المختلفة لا يكون الا عرضا عاما وكلاهما مخدوش اما الاول فلانه مبني على ان المعتبر في هذا التقابل صلوح محل العدمي للملكة سواء كان بنفسه
او بجنسه او بنوعه وليس كذلك بل المعتبر صلوح محله بشخصه او صلوح جنسه او نوعه الا ترى انهم مثلوا بالعمى للاكمه وقالوا انه قابل للبصر بحسب النوع
وهو الانسان وان لم يكن قابلا شخصا وبالعمى للعقرب وقالوا انه قابل للبصر بحسب جنسه وهو الحيوان لا بحسب شخصه ولا بحسب نوعه وظاهر
ان الاكمه والعقرب لا استعداد فيهما للبصر وانما يتصف الانسان والحيوان به في ضمن اشخاص اخر لا في ضمن هذا الشخص فكذلك نقول الحضوري
والحصولي القديم وان لم يكن فيهما استعداد الحصول بالنظر بحسب الذات لكن لجنسه استعداد له فيكفي هذا القدر واما الفرق بان الحصول بالنظر
من العوارض الاولية للحادث فلا استعداد له في القديم والحضوري اصلا بخلاف الاكمه والعقرب فان فيهما استعدادا له فلا ينفع لان كون الحصول
بالنظر من العوارض الاولية للحادث اول الكلام لا يسلمه الخصم ومن يقول باعتبار صلوح الشخص او النوع او الجنس لا يستنكف عن القول باتصاف
الحجر والمفارقات بالسكون وقد مثل شارح حكمة العين الصلوح بحسب الجنس البعيد بقوله كالبصر للجدار فان الجدار قابل للبصر لا بحسب شخصه ولا
بحسب نوعه ولا بحسب جنسه القريب بل بحسب جنسه البعيد وهو الجسم انتهى ومن المعلوم انه لا يصلح الجسم في ضمن الجدار البصر اصلا فعلم قطعا انهم لا يعتبرون
صلوح النوع والجنس في ذلك الشخص خاصة وتصريحاتهم في ذلك اكثر من ان تحصى واما الثاني فلان ما ذكره المحشي بقوله لا يخلو عن مقابلة المنع بالمنع
وحاصله ان المعترض مانع فالايراد عليه بمنع كونه جنسا منع على منع فلا يسمع لانه ينبئ عن غفلة المحشي عن لفظ لم لا يجوز الداخل على السند

اي نصير الدين الطوسي منه ظله

مولانا عبد العلي نور الله مرقده منه ظله

فالقول بان وروده ما ذكره المحشي ظاهر على التقرير المذكور كما صدر عن بعض المناظرين لا ينبغي ان يصغى اليه مولوي حافظ انور الله عفا عنه الصمد ١٢

فهو منع على المستند لا على المنع بل لان الكلام مبنى على المسلمات وهم قد صرحوا بان العلم جنس لا قسامه ادعى فيه بعضهم البداهة فلا يصلح هذا الجواب عن جانبهم واجاب بعضهم عن اصل الاشكال بان الكلام فى العدم والملكة المشهورين ولا يشترط فيه كون المحل الخاص المتصف بالعدم قابلا للاتصاف بالوجودى لا فى العدم والملكة الحقيقيين الذى يشترط فيه اتصافه المحل مطلقا وهذا قاطع الاشكال لو وجد ما يدل على الفرق بين العدم والملكة الحقيقى وبين العدم والملكة المشهورى فى هذا الحكم فى كلامهم واذ ليس فليس فظهر انه لا يظهر للقول بعدم اتصاف الحصولى القديم والحضورى بالبداهة والنظرية كليهما وجه وجيه التحقيق الذى يخطر بالبال هو القول باتصافهما بالبداهة وان لم يتصفا بالنظرية فاحفظه فانه وان كان مخالفا للجمهور لكن لا تقليد فى الباطل فتدبر **قوله** على ان عدمية النظرية آه يعنى انه يمكن ان تفسير النظرية بعدم امكان حصوله بدون النظر عما من شانه ان يحصل بدونه فتكون عدمية والبداهة بامكان حصوله بدون النظر فتكون وجودية واللازم ح ليس الا اتصاف محل النظرى بالبداهة لا اتصاف محل البديهى بالنظرية فيصح اتصاف الحصولى القديم والحضورى بالبداهة ح **قوله** وفيه ما فيه اشارة الى ما فيه من الوهن لان الكلام على مذهب الجمهور وهم لا يفسرون بهذين التفسيرين ولهذا لما فسر الصدر الشيرازى النظرى بالاضرورى تعقبه المحقق الدوانى فى حواشى شرح المطالع الجديدة بان للنظرى والضرورى معنى معينا بحسب الاصطلاح وهو ما يتوقف على النظر وما لا يتوقف عليه فليس الخيار لك ان تغيرهما الى ما شئت انتهى على ان نفى النفى اثبات فيؤل الامر الى ما ذكرنا سابقا **قوله** والانفعال يطلق على انتقاش النفس لكن قوم ان العلم هو قبول النفس للصورة والباعث عليه ما رأوا انه لابد عند حصول الصورة من تاثر النفس بصورة المعلوم فليكن هو سبب الانكشاف وهذا القول فى غاية السخافة كما لا يخفى على من له ادنى فطانة فتفطن **قوله** كما هو مذهب من يقول آه لعل عدهم العلم من مقولة الانفعال مسامحة والا فهو ليس من مقولة الانفعال حقيقة لاعتبار التاثر التجددى فى المقولة وعدمه ههنا **قوله** مبنى الخلاف آه اشارة الى ان هذا النزاع ليس لفظيا بل هو نزاع راجع الى المعنى لانهم اتفقوا باجمعهم على ان مورد القسمة ههنا ليس الا ما هو العلم حقيقة ثم اختلفوا فى تعيين مصداقه بل هو الصورة او الحصول او غير ذلك وهذا كاختلافهم فى المكان انه سطح او بعد بعد اتفاقهم على الامارات الاربعة للمكان نسبة الجسم اليه بلفظة فى وصحة انتقال الجسم منه لذاته واستحالة حصول جسمين فى موضع واحد واختلافه بالجهات فليس النزاع هناك ايضا لفظيا اشار اليه العلامة الشيرازى فى شرح هداية الحكمة **قوله** ومال بعض الافاضل الى الثانى المراد به السيد باقر داماد حيث قال فى بعض تصنيفاته ما حاصله ان مورد القسمة هو العلم الحصولى بمعنى حصول الصورة لان الحصول مبدأ والحاصلة مشتق منه والمبدأ اولى واقدم وايضا الغرض المقصود من تحصيل العلوم حصولها ولا يخفى على من له ادنى لب انه كلام خال عن التحصيل اما قرع سمعه ان المعانى المصدرية انتزاعية لا وجود لها فى الخارج ولا فى الذهن قبل الموصوف به فكيف يكون الحصول اقدم وجودا من الحاصلة نعم للحصول تقدم ذاتى على الحاصلة باعتبار ان الاول مبدأ والثانى مشتق لكنه من الاحكام اللفظية لا يبتنى عليه الدقائق وكون الغرض من تحصيل العلوم حصولها ممنوع انما الغرض ما به الانكشاف وهو الصورة الحاصلة **قوله** والعلامة جمع بينهما عبارته فى درة التاج هكذا علم عبارت ست از حضور شى در ذهن يا از حاضر در ذهن چه علم را بر ادراك و بر مدرك هر دو اطلاق كنند بر دو گونه است يا مجرد باشد از تصديق و تكذيب و آنرا تصور ساذج خوانند ويا مقارن يكى از ينها باشد آنرا تصور مع التصديق خوانند **قوله** كما جمع العلامة القوشجى بين حصول الاشياء بانفسها وحصول الاشياء باشباحها هذا بهتان عظيم تبع فيه السيد المحقق حيث فهم تبعا للصدر الشيرازى ان كلام القوشجى يدل على الجمع بين المذهبين ثم اشتهر هذا الامر عند العوام الذين هم كالانعام حتى صار القوشجى ضرب المثل وفى الحقيقة هو برى من ذلك كما حققته

سله اى مولانا صدر الدين الشيرازى منه مد ظله

سله اى مولانا جلال الدين الدوانى رح منه مد ظله

سله قال العلم انما هو لاجل الانكشاف وجوابه يحققه ليس الا الصورة الحاصلة لا الانفعال النفس وان كان حصول الصورة لا يمكن بدون التاثر منه مد ظله

سله اى مولانا صدر الدين الشيرازى تلميذ السيد باقر منه مد ظله

فی التعلیق العجیب وہذا المقام وان کان غریبا لکن لابد من نبذ من التفصیل فاستمع ان العلامۃ القوشجی حقق فی شرح التجرید ان الموجود
فی الذہن امران احدہما المفہوم الکلی المعلوم الحاصل فی الذہن والآخر کیفیۃ نفسانیۃ وہو جزئی وعلم بہذا المفہوم وجعلہ دافعا للاشکال
المشہور فی کون العلم من مقولۃ الکیف حیث قال وبہذا التحقیق یندفع اشکال قوی یرد علی القائلین بحصول الاشیاء بانفسہا لا باشباحہا
فی الذہن وہو ان مفہوم الحیوان مثلا اذا وجد فی الذہن فانا نعلم یقینا ان ہناک امرین احدہما موجود فی الذہن وہو معلوم وکلی وجوہر اعنی
مفہوم الحیوان اذ المراد بالجوہر ماہیۃ اذا وجدت فی الخارج کانت لا فی موضوع وثانیہما موجود فی الخارج وہو علم وجزئی وعرض علی الطریقۃ
القائلین بالشبح والمثال الموجود فی الذہن ہو مفہوم الحیوان الذی شبحہ قائم بالذہن اذ المراد بوجودہ فی الذہن علی ہذہ الطریقۃ قیام شبحہ ومثالہ
فی الذہن وہو کلی وجوہر ومعلوم والموجود فی الخارج ہو ہذا الشبح القائم بالذہن الشخصی الموجود فی الخارج فہو جزئی وعرض من الکیفیات النفسانیۃ
وعلم فلا اشکال واما علی طریقۃ القائلین بوجود الاشیاء بانفسہا فی الذہن فیشکل ان الموجود فی الخارج الذی ہو علم وعرض من الکیفیات النفسانیۃ
ما ہو اذ لیس ہناک علی ہذہ الطریقۃ الا مفہوم الحیوان الذی ہو موجود فی الذہن وقائم بہ وہو معلوم وعلی تحقیقنا ہذا نقول ان مفہوم الحیوان مثلا اذا حصل فی الذہن
فیحصل ویقوم فی الذہن کیفیۃ نفسانیۃ ہو العلم بہذا المفہوم وہو عرض وجزئی لکونہ قائما بنفس شخصیۃ ومتشخصا بتشخصات ذہنیۃ وہو الموجود فی الخارج واما
الموجود فی الذہن فہو مفہوم الحیوان الحاصل فی الذہن وہو کلی وجوہر ومعلوم انتہت عبارتہ فظن الصدر[1] الشیرازی انہ جمع بین المذہبین حیث قال فی حاشیتہ القدیمۃ نحن
نقول ہذا بالحقیقۃ جمع بین حصول نفس الماہیۃ وشبحہا معا فی الاذہان ومن دون اثبات لکل منہما القاد بل الظاہر من کلام القدماء ان ہذہ الاشیاء فی الاذہان لم یقصد عنہا الا ان تکون مثلا
لما یصدر عنہ الآثار اطلقوا علیہا الشبح والمثال لا ان ہناک مذہبین انتہی وتبعہ من تقلد بقلادۃ التقلید والتحقیق انہ غلط فاحش لان الشبح عند
القائلین بہ ہو الموجود الذہنی المغایر بالحقیقۃ للمعلوم المشاکل لہ فی الصفات وعندہ الموجود الذہنی ہو المعلوم والعلم ہو الکیفیۃ النفسانیۃ
ولیست بمشاکلۃ لہ فی الصفات والعوارض فکیف یکون شبحا لہ فالقول بانہ جمع بین حصول الاشیاء بانفسہا وحصول الاشیاء باشباحہا
لا صحۃ لہ واورد المحقق الدوانی[3] فی حواشیہ القدیمۃ علی القوشجی بان ہذا القائم فی الذہن الذی عبر عنہ بالکیفیۃ النفسانیۃ ان کان مغایرا
للمعلوم کما یدل علیہ ظاہر کلامہ فہو بعینہ القول بالشبح والمثال وان کان متحدا معہ عاد الاشکال بان ما ہو متحد مع الجوہر فی الماہیۃ لا یکون
کیفا بالحقیقۃ انتہی ورد الصدر المعاصر[2] فی حواشیہ الجدیدۃ بانا لا نسلم ان القائم فی الذہن ان کان مغایرا للمعلوم بالماہیۃ فہو بعینہ
قول بالشبح والمثال فان حصول ماہیۃ الشیء فی الذہن اعم من ان یبقی فیہ علی ما کان او ینقلب فیہ الی ماہیۃ اخری حتی کان شیء واحد اذا وجد
فی الخارج کان ماہیۃ معینۃ واذا وجد فی الذہن کان ماہیۃ اخری بخلاف الشبح فانہ لیس ذلک الشیء بل مثالہ حتی اذا فرض وجود ذلک الشیء
فی الذہن لم یکن عین الشبح ولو فرض وجود الشبح فی الخارج لم یکن عین الشیء فافترقا وعلم من ہذا ان الامر الحاصل فی الذہن المغایر بالماہیۃ
للمعلوم ہو نفس ہذا المعلوم فانہ فی الخارج ماہیۃ وفی الذہن ماہیۃ اخری فلا یحتاج الی اثبات وجود امر آخر مغایر للمعلوم کما توہمہ انتہی
وحاصلہ انا نختار الشق الاول من الشقین اللذین اوردہما الدوانی یعنی ان ہذا الامر القائم مغایر للمعلوم ونقول انہ لیس قولا بالشبح والمثال
کما توہمہ الدوانی فان الشبح والمثال یکون مغایرا للمعلوم بالماہیۃ بحیث لو وجدا فی ظرف واحد لم یکن احدہما عین الآخر وہہنا لیس کذلک
فان نفس الشیء اذا کان فی الخارج یکون موجودا فیہ جوہرا واذا وجد فی الذہن ینقلب الی ماہیۃ اخری تکون من الکیف فیندفع الاشکال المشہور
انہ یلزم کون شیء واحد جوہرا وکیفا وہذا مبنی علی ما اختارہ فی حواشیہ القدیمۃ وحققہ فی حواشیہ الجدیدۃ علی شرح المطالع بما لا مزید علیہ من
ان ذوات الاشیاء تابعۃ لوجوداتہا وان الماہیۃ تنقلب اذا وجدت فی الذہن فالانسان مثلا جوہر باعتبار وجودہ فی الخارج وعرض اذا وجد

[1] ای مولانا صدر الدین الشیرازی
[2] ای معاصر الدوانی منہ مد ظلہ
[3] ای مولانا جلال الدین الدوانی منہ مد ظلہ

في الذهن لا انقلابه اليه بانقلاب ظرف الوجود وهذا ليس قولا بالشبح البتة وانت تعلم ان هذا الكلام منه مع قطع النظر عما يرد على ما اختاره من القول بالانقلاب كما بسطه الدواني في حواشي شرح المطالع مخدوش اما اولا فبانه مخالف لما قاله في حواشيه القديمة كما نقلنا ه انه جمع بين المذهبين فهناك ادعى كونه جمعا بين المذهبين وههنا انكر دلالته على الشبح وهل هذا الا تدافع ظاهر واما ثانيا فلان هذا الكلام منه اما ان يكون من جانب شارح التجريد او من نفسه على الثاني لا خطاب معه فان الدواني يعترض على الشارح لا عليه حتى يدفعه بما اختاره وعلى الاول فهو جهل مركب لان شارح التجريد بل كل متامل لا يتفوه بمذهب الانقلاب الذي هو مختار هذا الصدر وليس هذا مذهب الشارح فيلزم توجيه الكلام بما لا يرضى قائله واما ثالثا فبانه لا يعلم ما الامر المشترك الذي يقال بانه تارة يكون جوهرا وتارة يكون عرضا والفطرة السليمة تابى عن هذا القول اشد الاباء وبالجملة لا يندفع ايراد الدواني على القوشجي بهذا الكلام اصلا بل هو مدفوع بما ذكرنا من التحقيق وتقريره انا نختار الشق الاول وهو ان القائم بالذهن مغاير للمعلوم وقوله هذا بعينه قول بالشبح غير مسلم فان القائلين بالمثال يقولون بمشاكلته للمعلوم والقوشجي لا يقول بها فاين هذا من ذاك فظهر انه لا يرد على القوشجي ما اورده هذا المحقق اصلا وتلخيص تحقيقه ان في الذهن يحصل امران الاول الماهية نفسها وهو كلي وجوهر مثلا والثاني الكيفية النفسانية المغايرة له الغير المشاكلة له وهي علم وكيف فيندفع به الاشكال المذكور قطعا وليس هذا مبنيا على القول بالشبح ولا على انقلاب الماهية بانقلاب الوجود نعم لو طولب القوشجي بايراد الدليل على اثبات هذا الامر المغاير للمعلوم الغير المشاكل له في الصفات الذي هو علم وعرض من مقولة الكيف او غيرها لم يكن عنده طريق سوى الاحالة الى الهداية وهذا كما ان السيد المحقق بالغ في جميع تصانيفه في اثبات الحالة الادراكية سوى الصورة العلمية وافتخر به ومع ذلك فليس عنده دليل شاف يسكت المناظر سوى الحوالة الى الوجدان فتدبر قوله وفيه ما فيه اشارة الى ان العلم ليس مشتركا لفظيا بين حصول الصورة والصورة الحاصلة بل العلم عنده ايضا معنى واحد وهو ما به الانكشاف وكل منهما مصداق له فهو مشترك معنوي قوله المراد بالاول آه دفع لما اورد على السيد المحقق بان المذكور في الحاشية ولا هو الصورة الحاصلة وثانيا حصول الصورة فكيف يصح قوله في المنهية الاول علم بالمعنى المصدري والثاني علم بمعنى ما به الانكشاف بان الاول ذكرا وان كان هو الصورة لكن الاول رتبة هو الحصول فان الحصول مشتق منه والحاصلة مشتق وظاهر ان المبدأ يتقدم من المشتق فالمراد بالاول في المنهية والثاني الاول والثاني رتبة فيصح الكلام بلا تكلف وتعقبه الفاضل اللبكني[1] بانه على هذا يكون معنى قول الجمهور على ان مورد القسمة هو الاول ان الجمهور على ان المقسم هو حصول الصورة ومعنى قوله ومن الافاضل من ذهب الى الثاني انه ذهب الى ان المقسم هو الصورة الحاصلة ويكون قوله اقول آه ردا لكون المقسم هو الصورة الحاصلة ولا يخفى على من له ادنى فهم انه لم يقل المحشي ان الاول اينما وقع في هذه الحاشية فالمراد به الاول بالرتبة وان الثاني اينما وقع يكون المراد به الثاني رتبة بل غرضه ان الاول والثاني الواقعين في المنهية يراد بهما الاول والثاني بالرتبة فلا يلزم منه ان يكون هو مرادا بالاول والثاني الواقعين في الحاشية بعد ذلك حتى يلزم ما الزمه نعم يرد عليه ما اشرنا اليه سابقا من ان كون الحصول مبدأ والحاصلة مشتقا منه المستلزم لتقدمه عليه من الاحكام اللفظية وفي الحقيقة الحصول متاخر وجودا عن الحاصلة لانه معنى الانتزاعي والانتزاعيات متاخرة الوجود عن موصوفاتها فارادة الاول والثاني رتبة لا تنفع وهذا هو تفصيل ما نقل عن المحشي تحت قوله الآتي فافهم فيه اشارة الى انه لا يصح ان يكون المعنى المصدري مقدما تحققا ورتبة لان المعاني المصدرية والانتزاعيات لا تحقق الا بعد تحقق مناشي الانتزاع انتهى والحق ان تقديم الاول على الثاني من اقلام الناسخين والسيد المحقق بريء عن ذلك وللمحشين ههنا

قوله في الحاشية الاول علم الخ وفيه ما فيه ٥٠ المراد بالاول الاول تحققا ورتبة وبالثاني الثاني كذلك [illegible]

[1] اي المولوي عماد الدين اللبكني ١٢ منه مد ظله

كلمات اخر لانضيع الوقت بذكرها وقد ذكرت بعضا منها في تعليقاتي القديمة المسماة بهداية الورى **قوله** الظن قوم آه قد يقال الظن عبارة عن اعتقاد راجح غير جازم فهذا الظن اما من قبل المحشي وهو باطل لانه لم يعتقد هذا المذهب راجحا واما من قبل اصحابه وهو ايضا باطل لان هذا المذهب عند اصحابه مجزوم به وجوابه ان الظن قد يطلق على ما يقابل اليقين ايضا كما صرح به المصنف في المحاكمات وهو المراد ههنا **قوله** والضرورة تشهد آه قد ينبه عليه بان الحصول بمعنى مصدري مرادف للوجود وهو من الامور العامة والامور العامة ليست بداخلة تحت مقولة كما صرح به رئيس الصناعة في الشفاء والانتقاش مصدر انتزاعي لا يمكن ان يكون منشأ للانكشاف فتعين ان يكون هو الصورة **قوله** ومن مقولة الكيف هذا هو المشهور بين الجمهور واورد عليه بان العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن تشخصاتها فصور الجواهر جواهر وصور الاعراض اعراض فالقول بان العلم من مقولة الكيف مبتدأ هذا غير صحيح خبره مدفوع بما ذكره رئيس الصناعة في الهيات الشفاء من ان الجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج يكون لا في موضوع سواء كان في موضوع عند وجوده في الذهن اولا فالعلم كيف باعتبار وجوده الذهني جوهر بمعنى انها اذا وجدت في الخارج تكون في موضوع فلا تنافي بين كونه عرضا وبين كونه جوهرا ومن ههنا ظهر ان الشيء كما يوجد في الخارج موجود في الذهن ايضا في ضمن الصور لا انه ينقلب الى امر آخر كما اختاره الصدر الشيرازي وان شئت تفصيل هذا المبحث فارجع الى حواشي المتعلقة بالحاشية الجلالية المتعلقة بالتهذيب **قوله** بل يمكن ان يستدل عليه آه هذا الدليل ذكره المصنف في منهيات شرح المطالع واورد عليه بان معنى المطابقة في العلم ليس هو المطابقة في الصور المحسوسة وهو ظاهر بل معنى مطابقة العلم للمعلوم انه الذي انكشف به على النفس لا خفاء في ان المطابقة بهذا المعنى يصح ان يوصف بها الانفعال والاضافة ايضا لو كان العلم احدهما واجاب عنه الصدر الشيرازي في حواشيه بانه ليس معنى المطابقة ما توهمه بل معناه موافقته للواقع كما يستفاد من كلام المحقق الطوسي في شرح الاشارات حيث قال من اعتراضات الفاضل الشارح ان الصورة الذهنية ان لم تكن مطابقة للخارج كانت جهلا وان كانت مطابقة فلابد من امر خارج فلم لا يجوز ان يكون الادراك حالة نسبية بين المدرك وبينه وجوابه ان من الصورة ما هي مطابقة للخارج هي العلم ومنها ما هي غير مطابقة هي الجهل واما الاضافة فلا يوجد فيها المطابقة وعدمها لامتناع وجودها في الخارج فلا يكون الادراك بمعنى الاضافة علما ولا جهلا ورده المحقق الدواني في حواشي شرح المطالع ايضا بان ما ذكره غير حاسم لمادة الشبهة لان للمورد ان يعود ويقول ما معنى موافقته للواقع ان كان معناه مناسبة مخصوصة بسببها ينكشف الواقع على النفس فذلك متصور في الاضافة ايضا وان كان معناه المناسبة التي تجري بين الصور المحسوسة فلا نسلم انه متصف بالموافقة بهذا المعنى وان كان معناه كونه بعينه هو الامر الموجود في الخارج كما يقتضيه سياق ما نقله من شرح الاشارات فبعد تسليم امتناع وجودها يلزم ان لا يكون العلم بالاضافات علما ولا جهلا على ان المطابقة بهذا المعنى انما تصح على مذهب من يقول بوجود الاشياء بانفسها لا على القول بالشبح والمثال وكون الكيف حقيقة انما يتمشى على هذا المذهب لا على الاول وان كان معناه امرا آخر فليبين حتى يتكلم عليه فالوجه ان تفسر المطابقة بالمحاكات وهي شاملة للمذهبين وجارية في الاضافة ايضا ثم تصدى لدفعه ذلك الصدر في حواشيه الجديدة بانا اردنا بها كونها بحيث لو وجد بوجود الخارج لكان عين ما هو مطابق له وبالعكس والحاصل ان العلم ان كان له مطابق كذلك كان علما والا كان جهلا وليس للاضافة مع الامر الخارجي علاقة كذلك لامتناع وجوده الخارجي انتهى اقول لا يخفى على المتوقد انه لا ينفع فان للمورد ان يعود ويقول المطابقة بهذا المعنى لا نسلم انها ضرورية في العلم حتى يلزم كون الاضافة جهلا واي دليل على اعتبارها

ك اي الشيخ ابو علي بن سينا ١٢ منه مد ظله

ك اي الشيخ ابو علي بن سينا ١٢ منه مد ظله

ك اي مولانا صدر الدين الشيرازي ١٢ منه مد ظله

ك اي مولانا نصير الدين الشيرازي ١٢ منه مد ظله

ك اي مولانا نصير الدين الطوسي ١٢ منه مد ظله

ك اراد به مولانا فخر الدين الرازي ١٢ منه مد ظله

ك اي مولانا جلال الدين الدواني ١٢

فظهر ان الدليل الذي ذكره المصنف لا يخلو عن شيء البتة وفيه تفصيل آخر ذكرته في تعليق الحمائل على تعليق السيد الزاهد المتعلق بشرح الهياكل
فارجع اليه **قوله** وهذا كما ان آه قال في الحاشية اي اطلاق العلم الحصولي على الصورة الحاصلة بمعنى ما به الانكشاف وعلى حصول الصورة
بالمصدري كما ان مطلق العلم آه **قوله** فلا يتوهم ما يتوهم قال في الحاشية دفع لما توهمه المحشي محمد عظيم حيث قال هذه العبارة سهو من قلم
الناسخ انتهى **قال** اقول على هذا التقدير مقصوده ابطال راي لبعض الافاضل من ان المقسم للتصور والتصديق هو المعنى المصدري وجزء من
راي العلامة الشيرازي فانه ذهب الى انقسام كل من الحصول والحاصل اليهما وتقريره انه لما كان المقسم الحصول المصدري يلزم ان يكون
بين التصور والتصديق اتحاد نوعي واللازم باطل فالملزوم مثله اما وجه اللزوم فما بينه بقوله لان حصول الصورة آه وتحريره ان الحصول
والوجود والكون والثبوت الفاظ مترادفة فالحصول الذهني ليس الا الوجود الذهني فيكون التصور والتصديق على هذا التقدير فردين
للوجود الذهني وقد تقرر في مبحث الامور العامة ان الوجود حقيقة واحدة نوعية وان افراده افراد حصصية لا غير وان الكلي بالقياس
الى حصصه نوع فيكون الحصول الذهني نوعا لفرديه التصور والتصديق فيلزم اتحادهما نوعا وذلك ما اردناه واما بطلان اللازم
فلانهم قد صرحوا بان التصور والتصديق نوعان متباينان من الادراك وسياتي في شرح قول المصنف ورابعها الخ وبه صرح ذلك
الفاضل ايضا حيث قال في بحث الجعل من الافق المبين اليس قد قرع سمعك ان التصور والتصديق نوعان من الادراك مختلفان
بحسب الحقيقة لا بحسب المتعلق فقط انتهى فتحصص من هذا البيان ان التصور والتصديق لا يمكن ان يكونا قسمين للعلم بالمعنى المصدري
بل هما قسمان للعلم بمعنى الصورة الحاصلة هذا وانت تعلم انه لا وجه لتخصيص السيد المحقق هذا القول بلزوم الاتحاد منه فانه يلزم على التقدير
كون المقسم هو الصورة ايضا على القائلين بحصول الاشياء بانفسها بان يقال لو تصور التصديق يلزم اتحادهما لاتحاد العلم مع المعلوم
مع انكم قلتم انهما متخالفان نوعا وبوجه آخر لو تعلق التصور بما تعلق به التصديق لزم اتحادهما وهذه الشبهة دقيقة ولها اجوبة كلها واهية
كما فصلتها في التعليق العجيب والظاهر ان التخصيص ليس لعدم الورود على المذهب الاول بل الشبهة الواردة على المذهب الاول لما كانت
مشهورة تركها وذكر الشبهة من عند نفسه على القول الثاني وقال بعض الناظرين لا يخفى على من له ادنى مساس ان اتحاد التصور والتصديق
على تقدير كون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة انما يلزم من القول باتحاد العلم والمعلوم بالذات لا من تفسير العلم بالصورة اذ لو فسر العلم
بالصورة ويرتكب التغاير بين العلم والمعلوم فلا يلزم الاتحاد النوعي واما اتحادهما على تقدير كون العلم عبارة عن
الحصول انما لزم من القول بكون العلم عبارة عنه ولا مدخل فيه لكون العلم والمعلوم فيه متحدين انتهى اقول لا يخفى على من له ادنى مساس
ان اتحادهما على تقدير كون العلم عبارة عن الحصول ايضا لم يلزم منه فقط بل بانضمام مقدمات ككون افراد المصادر حصصية وكون الكلي نوعا
وغيرهما فلو فسر العلم به وارتكب عدم حصصية افراد الوجود المصدري او عدم كون المصادر انواعا لها لا يلزم ذلك وبالجملة كما ان الاتحاد
على تقدير تفسير العلم بالصورة لا يلزم بمجرده بل بانضمام مقدمة خارجية كذلك لا يلزم على تقدير تفسير العلم بالحصول ايضا بمجرده بل
بمقدمات خارجية وكما ان المقدمة الخارجية هناك مسلمة للجمهور كذلك المقدمات الخارجية ههنا فما وجه الفرق والتخصيص فالصواب
في وجهه ما ذكرناه ثم قال ذلك الناظر نعم يرد على الشارح ان هذا الايراد بعينه وارد على تقدير القول بكون العلم حالة ادراكية منتزعة
عن الصورة موجودة بوجودها كما ينطق به كلامه فيما بعد لان الانتزاعي لا حقيقة له الا ما حصل في العقل ولا فرد له سوى الحصة اقول
هذا فرية بلا مرية فان مخترعي الحالة الادراكية لا يقولون بانتزاعيتها وعبارات السيد المحقق في جميع تصانيفه دالة على انها

وصف انضمامي يحصل بعد حصول الصورة فافهم قوله فيكون فردا آه جعل المحشي قول السيد المحقق لان حصول الصورة ليس الا الوجود
الذهني والوجود حقيقة واحدة وافراده افراد حصصية محمولا على دليلين مستقلين حيث قال في الحاشية المعلقة على قوله ايضا افراد
الوجود آه هذا القول دال على ان قول المحشي وافراده افراد حصصية دليل ثان لا تتمة للدليل الاول فظهر ان عبارة المحشي مشتمل على
دليلين الاول قوله ان حصول الصورة آه والثاني قوله وافراده افراد حصصية انتهى فاحتاج الى التكلف المؤدي الى التعسف تقرير
الدليل الاول ان حصول الصورة ليس الا الوجود الذهني فهو فرد لمطلق الوجود كالوجود الخارجي والوجود حقيقة واحدة نوع حقيقي
وافراد النوع الحقيقي كالوجود ههنا سواء كانت اولية كالوجود الذهني او ثانوية كالتصور والتصديق حصصية كانت كافراد الوجود
ونحوه او غير حصصية لا بد ان تكون متحدة الحقيقة والا لم يكن النوع تمام ماهية افراده فاذن التصور والتصديق كلاهما متحدان نوعا
وهو خلاف ما تقرر في موضعه انهما متخالفان نوعا هذا ولا يخفى على الفطن الذكي ما في هذا الدليل فانا لا نسلم كون الوجود حقيقة واحدة
حتى تكون افراده متحدة نوعا ولو ضم معه كون افراده حصصية لم يبق دليلا مستقلا بل صار المجموع دليلا واحدا والتلخيص
ان كون الوجود حقيقة واحدة لا يثبت الا اذا ضم معه كون افراده حصصية مع المقدمات التي ذكرها في الدليل الثاني فيصير الكل
دليلا واحدا ولعله لا يخفى وتحرير الدليل الثاني ان افراد الوجود حصصية كما صرح به والافراد الحصصية لا تكون مختلفة الحقيقة في انفسها
ومع طبيعتها لانهم صرحوا ان كل كلي فهو نوع بالنسبة الى حصصه فح يكون التصور والتصديق متحدي الحقيقة هذا خلف وانت تعلم
انه ايضا لا يتم ما لم ينضم به كون الحصول هو الوجود وبعد انضمامه يصير الكل دليلا واحدا قوله قال الاستاذ مد الله ظلاله في
تعليقاته على شرح السلم لاستاذه مولانا حمد الله السنديلي قوله قد اضطربت الاقوال في شانها آه اعلم اولا ان الكلي قد يؤخذ
من حيث هو هو مع قطع النظر عن العوارض ويقال له المطلق والكلي الطبعي وقد يؤخذ معها بان يكون كل من التقييد والقيد داخلا
اي مجموع الامور الثلثة ويقال له الفرد وقد يؤخذ مع التقييد دون القيد ويقال لها الحصة لا وجود لها في الخارج لجزئية التقييد الذي
هو امر نسبي فيها واما الاول ففي وجوده اختلاف كثير بين الحكماء ليس هذا موضع تحقيقه وقد يؤخذ معها بحيث يكون كل من التقييد والقيد
خارجا عن المعنون والملحوظ داخلا في العنوان واللحاظ ويقال له الشخص عند المتاخرين فليس بينه وبين الكليات عندهم تغاير الا تغاير
اعتباري ومن ثمه تراهم يقولون بجريان احكام الخصوص على الكلي من حيث هو هو وعند المتقدمين واكثر المتاخرين الشخص عبارة عن
الكلي مع القيد اي التشخص والتقييد خارج عنه والا لزم عدم وجوده في الخارج فظهر بهذا ان الشخص والحصة والفرد بهذه المعاني
المصطلحة متقابلة لا يصدق احدها على الآخر وقد يطلق الفرد على الشخص وهو المراد في قولهم الكلي ان كان تمام ماهية افراده فهو نوع
وان كان جزءه فان كان تمام المشترك بين الماهية وشيء آخر فهو الجنس والا فهو فصل وان كان خارجا عن تمام ماهية افراده فخاصة
ان اختص بحقيقة واحدة وعرض عام ان لم يختص بها وكذا قد يطلق الحصة ايضا على الشخص وثانيا انهم قالوا كل كلي فهو بالنسبة الى حصصه
نوع حقيقي لما فحصل التنافي بينه وبين تفسيرهم الحصة بالطبيعة الماخوذة مع القيد بان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا وذلك
لان كون الطبيعة نوعا بالنسبة الى حصصها يدل على ان بين الحصص والطبائع تغاير اعتباري كما بين الاشخاص والطبائع عند بعض
المتاخرين لان معنى النوع ماهية مقولة على كثيرين متفقين بالحقائق في جواب ما هو وبعبارة اخرى النوع ما يكون تمام ماهية افراده فلا بد
ان تكون الاشخاص المندرجة تحته متفقة في الحقيقة والا لم يصح النوع نوعا بل جنسا هذا خلف والتفسير المذكور نص في التغاير الحقيقي

بين الطبيعة والحصة وكذا بين الحصص لانها عبارة عن مجموع المقيد والتقييد لا ريب في ان مجموع الطبيعة والتقييد الذي هو امر اضافي مغاير لنفس الطبيعة وثانيها ان مع

هذا الاضطراب بوجوه منها ان الحصة قد تطلق على الشخص ايضا كما عرفت فالمراد بالحصة في قولهم هذا هو هذا المعنى فيكون المعنى كل كلي فهو بالنسبة

الى اشخاصه نوع وهذا صحيح لا غبار عليه وهذا التوجيه احسن لولا مخالفته لبعض كلماتهم فانهم صرحوا بانه لا فرد للوجود وغيره من المعاني

المصدرية غير الحصص الاعتبارية وحققه السيد المحقق في حواشي شرح المواقف وان الوجود نوع بالنسبة الى افراده الحصصية فهو صريح

في ان المراد بالحصة في هذا الحكم غير ما يراد من الشخص ومنها ما قيل لا نعني باتحاد الحصص نوعا الا ان الطبيعة الواحدة متفقة فيها بعد حذف

المخصصات والتقييدات وهو ظاهر كما في نوعية الماهية بالنسبة الى الافراد الشخصية على راي المتقدمين القائلين بجزئية التشخص للشخص

وانت تعلم ما فيه من السخافة فانهم فسروا النوع بما يكون تمام ماهية افراده فارادة هذا المعنى من النوعية لا يطابق مرامهم وذكروا هذه القاعدة

في بحث النوع الحقيقي فهو شاهد عدل على انهم لم يريدوا بالنوع في هذه الكلية الا المعنى الذي ذكر في ايساغوجي والظاهر ان الحكم بكونه نوعا

بالنسبة الى الاشخاص انما هو على تفسير التشخص بما ذكره المتاخرون واما على طريقة المتقدمين فكلا ومنها ما اختاره استاذ المحشي وسيجيء تحقيقه

قوله وهذا انما يستقيم الخ فانه لو كانت عبارة عن مجموع الطبيعة والتقييد كانت الطبيعة جزءا لها لا تمام ماهيتها فلا يصح اطلاق النوعية

عليها **قوله** يدل دلالة ظاهرة على التغاير الحقيقي وذلك لان الحصة على هذا التقدير صارت عبارة عن مجموع الطبيعة والتقييد لخروج

القيد ودخول التقييد في المعنون فيتغاير الطبيعة لان الجزء يغاير الكل لا يقال لو كان الجزء مغايرا للكل لما صح حمله عليه لان الحمل عبارة عن

اتحاد المتغايرين بنحو من الوجود مع انه يحمل الجزء كالجنس على الكل كالنوع لانا نقول قد صرح الشيخ الرئيس وغيره بان هذا في الاجزاء الذهنية

واما الاجزاء الخارجية فلا يحمل بعضها على بعض ولا على الكل الا ترى الى انه لا يحمل الدار على اللبنات ولا اللبنات على الدار ولهذا اذا اخذ

الجنس والفصل بشرط لا شيء لا يحمل احدهما على الآخر ولا شك ان كلا من الطبيعة والتقييد جزآن خارجيان للحصة على ذلك التقدير فلا يحملان

عليه والنوعية تقتضي الحمل **قوله** لانه مصرح بجزئية التقييد فلا يحمل الطبيعة على الحصة فلا يكون نوعا وما قال بعض الناظرين ان غاية ما

يقال على تقدير جزئية التقييد للحصة ان الطبيعة قد تؤخذ مبهمة بالقياس الى الحصص فتكون محمولة عليها وقد تؤخذ بشرط لا شيء فلا تحمل

كما قالوا في الجنس ونوعية الطبيعة انما هي حين اخذها لا بشرط شيء انتهى ففيه ان الطبيعة مجردة لا يمكن حملها على مجموع الطبيعة والتقييد الذي

هو امر اضافي وان اخذت مبهمة لان الابهام لا يؤثر في رفع التغاير الحقيقي فتدبر **قوله** كما وقع من الاستاذ في شرحه للسلم آه قال استاذ

استاذ المحشي في شرح السلم الطبيعة اذا اخذت مع قيد ما كان المأخوذ فردا للطبيعة واذا لوحظت مضافة الى قيد ما على ان يكون القيد

خارجا والتقييد من حيث هو تقييد داخلا كانت حصة منها فكانت الحصة هي الطبيعة والفرق بنحو من الاعتبار انتهى فاعترض عليه

تلميذه يعني استاذ المحشي بان تفريع التغاير الاعتباري على هذا التفسير بقوله فكانت الحصة هي الطبيعة ولا يظهر وجهه وهذا بناء على ما سيأتي

منه ولشيد المحشي اركانه من ان الظاهر هو اعتبار دخول التقييد وخروج القيد فيهما الدخول والخروج بالنسبة الى امر واحد وهو المعنون

فان دخولهما في المفهوم التعبيري مما لا شك فيه فكان معنى قوله واذا لوحظت مضافة الى قيد ما على ان يكون القيد خارجا من المعنون

والتقييد من حيث هو تقييد داخلا في المعنون كانت حصة فلم يستقم التفريع بالتغاير الاعتباري على هذا التفسير قطعا لكن سياق كلام

شرح السلم يقتضي بان استاذ استاذ المحشي تبع صاحب الافق المبين وحمل هذه العبارة على خروج التقييد من المعنون مع دخول القيد في العنوان

واختار التغاير الاعتباري بين الطبيعة والحصة فاستقام تفريعه عليه واندفع توهم استاذ المحشي بعدم الانطباق نعم لا تخلو عبارة شرح السلم عن كدر كما لا يخفى

لہ ای مولانا احمد السندیلی منہ ظلہ

لہ ای مولانا عبد العلی البحر العلوم منہ ظلہ

قوله على ان الخ اعلم اولا ان الجزء الذهني ههنا عبارة عما يكون محمولا على الكل وعلى الجزء الآخر وبالعكس والجزء الخارجي ما لا يحمل على الآخر ولا على الكل فظاهر ان حمل احدهما على الآخر يستلزم حمل الآخر عليه فلا يتصور كون احدهما ذهنيا والآخر خارجيا وثانيا انه لا يخلو اما ان يكون التقييد جزءا ذهنيا او خارجيا لا سبيل الى الاول لانه يستلزم حمل التقييد على الجزء الآخر وهو الطبيعة وبالعكس وحمل كليهما على الكل وليس كذلك فان التقييد امر نسبي اضافي والطبيعة التي هي جزء آخر قد تكون من مقولة الجوهر وقد تكون من مقولة الاضافة وقد تكون من مقولة اخرى فكيف يحمل احدهما على الآخر لاستحالة حمل احدى المقولتين على الاخرى ولا سبيل الى الثاني فانه يستلزم عدم امكان حمل كل من التقييد والطبيعة على الآخر وعلى الكل وهذا مخالف للنوعية فان مقتضى نوعية الطبيعة للحصص حملها عليها والتلخيص ان التقييد لو كان جزءا فاما ان يكون كل منه ومن الطبيعة جزءا ذهنيا او جزءا خارجيا او يكون احدهما جزءا ذهنيا والآخر خارجيا وكل من الشقوق باطلة فكذا كون التقييد جزءا وبهذا ظهر فساد ما قال بعض الفضلاء انا نختار كون التقييد جزءا ذهنيا لكن لا نسلم استلزامه لاتحاد التقييد مع الكلي وحمله عليه بالمواطاة فان الجزئية الذهنية الموجبة للاتحاد هي جزئية الجنس والفصل للنوع لا مطلق الجزئية الذهنية بمعنى كون المفهوم الحاصل في الذهن جزءا للمفهوم المركب من المفهومين او ثلثة فانا قد نتصور مفهوم زيد مع وصف الكتابة بحيث يجعل مجموع الموصوف والصفة مركبا واحدا واتحاد بعض الاجزاء مع بعض وحمله عليه منتف ههنا وجه الفساد ظاهر فان هذا الكلام مع كونه طويلا مبني على عدم فهم ما هو المراد ههنا من الجزء الذهني والجزء الخارجي قوله وايضا على تقدير عدم الدخول آه يعني لما كان التقييد داخلا في العنوان فقط خارجا عن المعنون في الحصة يلزم ان لا يكون بينها وبين الشخص على راي المتاخرين فرق لان الشخص عندهم هو هذا مع انهم قائلون بالتقابل بين الحصة والفرد والشخص واما القول بان بينهما فرقا ايضا فان الشخص متشخص في الواقع من دون اعتبار العقل واما الحصة فهي عبارة عن الكلي المتخصص في الاعتبار ولا ريب في انه اعتباري كما ذكره بعض الناظرين لا يجدي نفعا لان الظاهر من عبارات المتاخرين وجود الفرق بينهما بحسب الحقيقة ولم يظهر قوله على راي المتاخرين واما عند المتقدمين فيظهر الفرق على هذا التقدير ايضا لان القيد عندهم داخل في الشخص وليس بداخل في الحصة اتفاقا قوله ويقال المدخول آه يعني ان المراد من قولهم بان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا دخول التقييد في العنوان وخروج القيد من المعنون وهذا توجيه بارد لا يقبله الطبع السليم فانه تكلف عظيم قوله كما ان النسبة داخلة في مفهوم القضية دون حقيقتها اعلم ان ظاهر عبارات الشيخ الرئيس والمحقق الطوسي وغيرهما من المتقدمين يدل على ان القضية ثلثة اجزاء المحمول والموضوع والنسبة والسيد المحقق ذهب في حواشيه الآتية الى ان النسبة داخلة في مفهوم القضية وعنوانها لا في مصداقها وحقيقتها ومعنونها كما ان البصر داخل في مفهوم العمى لا في حقيقته وجعل متعلق التصديق الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما وهذا الكلام في غاية التحقيق وقد سبقه الى ذلك المحقق الطوسي في الاساس حيث قال اجزاء القضية لا تزيد على اثنين لان موضع تعلق الصدق والكذب في القضية ليس الا واحدا وذلك الموضع هو موضع الربط والربط لا يوجد الا بين المحكوم عليه وبه فثبت منه ان الاجزاء الاولية للقضية لا تزيد على اثنين وبانضمام التاليف اليهما لا توجد هناك الا اشياء ثلثة لا اجزاء ثلثة كيف ولو كان ذلك الربط ايضا جزءا لاحتاجت اجزاؤها الى ربط مستانف انتهى بحصله وبعض الناظرين لما لم يتفطنه قال انه مع كونه منافيا لما صرح به الشيخ في الشفاء والنجاة مما يقتضي العقل ببطلانه لانهم فسروا القضية بقول يحتمل الصدق والكذب او قول صادق او كاذب والقضية في اصطلاحهم عبارة عن قول القيد الحكاية ولا ريب في ان الموضوع والمحمول سواء اخذا حال كون النسبة رابطة او لم يؤخذ كذلك ليسا بحكايتين اصلا ولا يصح اتصافهما بالصدق والكذب

قوله اي المولوي حسين علي سلمه منه مد ظله

اي المولانا نصير الدين الطوسي منه مد ظله

مالم يعتبر النسبة التامة الخبرية اذ هما بلا اعتبار النسبة التامة مفهومان مفردان ولا معنى لاتصاف المفهومات المفردة كما صرح المحقق الدواني
في حواشي شرح التجريد والحاصل ان النسبة مناط القضية ومدارها فكيف يظن انها خارجة عن حقيقتها وقال بعض المحققين انهم قد صرحوا بان القضية
الموجبة انما تصدق اذا طابقت الجهة المادة واذا لم تطابق تكون كاذبة فلابد من دخول الجهة فيها والا فلا معنى لاتصافها بالصدق والكذب
بالنظر الى مطابقة الجهة المادة والجهة عبارة عن كيفية النسبة فيلزم دخولها في الموجبة فلابد من دخولها في سائر القضايا ايضا فقد ظهر ان ما زعم
الشارح سفسطة لا ينبغي ان يصغي اليها انتهى كلامه بعبارته اقول لا يخفى على من القى السمع وهو شهيد ما فيه فان السيد المحقق لا يقول ان حقيقة
القضية الموضوع والمحمول فقط حتى يرد عليه انه لا يعقل كونهما حكايتين ويخالف ما صرح به انه لابد للقضية من النسبة بل قال بعروض النسبة
لهما فلم يلزم عليه محذور واذا عرفت هذا ففي كلامه مواخذات اما اولا ففي قوله مع كونه مخالفا لما صرح به الشيخ آه فان الذي يفهم من كلام الشيخ الرئيس
في جميع تصانيفه انما هو انه لابد للقضية من النسبة ولا تتم بدونها وهذا القدر لا ينافيه تحقيق المحشي فانه ايضا قائل بانه لابد لتمام القضية من
النسبة لكنها ليست داخلة في معنونها بل في عنوانها فالقضية بعنوانها عبارة عن مجموع الموضوع والمحمول والنسبة الحاكية وبحقيقتها عبارة
عن الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما فالنسبة وان لم تدخل في حقيقتها لكنه لابد من اعتبار عروضها للموضوع والمحمول عنده ايضا
فاي مخالفة بين تصريح الشيخ وهذا التحقيق بل يؤيده كلام الشيخ في الشفاء الرابطة انما يحتاج اليها لتدل على نسبة المحمول الى الموضوع انتهى
ولو سلمنا المخالفة فنقول هي ليست جرحا لان السيد المحقق ليس من الذين يعرفون الحق بالرجال بل هو ممن يعرف الرجال بالحق واما ثانيا
ففي قوله ولا ريب في ان الموضوع والمحمول آه فانه لا يضر كونهما ليسا بحكايتين فان القضية ليست عبارة عن الحكاية حتى يقال ان الموضوع
والمحمول ليسا بحكايتين فلا يكونان قضية بل هي عبارة عن قول يقصد به الحكاية كما صرح به قبيله ولا ريب في ان الموضوع والمحمول قول يقصد به الحكاية
بعروض النسبة الحاكية لهما واما ثالثا ففي قوله ولا يصح اتصافهما بالصدق والكذب مالم يعتبر آه فانه ان اراد انه لابد في اتصاف الموضوع
والمحمول بالصدق والكذب من اعتبار المجموع منهما ومن النسبة فهو ممنوع بل باطل وان اراد انه لابد من اعتبار النسبة مطلقا فهو مسلم
ولا يضر واما رابعا ففي قوله اذ لا معنى لاتصاف المفرد الخ فانه لا مضايقة في اتصاف المفردين من حيث عروض النسبة بينهما بالصدق والكذب
نعم لو اعتبرا مع قطع النظر عن النسبة بالكلية لكان له وجه لكنه خارج عما نحن فيه وتصريح المحقق الدواني لا يضره واما خامسا ففي قوله
والحاصل آه فانه ان اراد ان النسبة مناط القضية من حيث الجزئية فهو اول النزاع وان اراد اعم من ذلك لا يصح قوله فكيف يظن انها
خارجة عن حقيقتها وهل هذا الا كما يقال الوضوء مناط الصلوة ومدارها فكيف يظن انه خارج عن حقيقتها وهذا عجيب جدا واما سادسا
ففي استناده بقول بعض المحققين لان تصريحهم بان صدق القضية الموجبة مطابقة الجهة المادة وكذبها عدمها لا يقتضي دخول النسبة
في حقيقتها وقوله والا فلا معنى لاتصافها بالصدق والكذب آه ممنوع لان معنى الصدق على التحقيق مطابقة الموضوع والمحمول حال كون
النسبة رابطة بينهما للمادة وكذبها عدمها فقد ظهر من هذا البيان الواضح والتبيان اللائح ان هذا الكلام من اوله الى آخره مغالطة ونسبة السفسطة
الى الشارح صدر عن غفلة قوله وكما ان التشخص داخل في عنوان الشخص دون المعنون يعني عند المتاخرين فان الشخص عندهم كما نبهنا عليه
عبارة عن الكلي من حيث عروض التشخصات له بان تكون الحيثية تقييدية في اللحاظ دون الملحوظ ومن ههنا تسمعهم يقولون الكلي والشخص
متحدان ذاتا وبه ظهر ان الكلي الطبيعي موجود في الخارج في ضمن اشخاصه لانهم متفقون على وجود الشخص في الخارج وهو ليس عندهم الا الكلي المعروض
للتشخص واما استدلال رئيس الصناعة[1] عليه بان هذا الحيوان موجود في الخارج والحيوان جزء لهذا الحيوان وجزء الموجود موجود ففيه ان
مبتدا ١٢

وكما ان التشخص داخل في عنوان الشخص دون المعنون

[1] اي الشيخ ابو علي بن سينا ١٢

الذي هو كلي موجود فلا يخلو عن مغالطة كما لا يخفى على ذي فطانة والتحقيق ان مطلق الشيء موجود قطعاً والشيء المطلق ليس بموجود جزماً **قوله** والفرق آه هذا دفع لما اورد من انه يلزم على هذا التقدير عدم الفرق بين الشخص والحصة على رايهم قال المحشي في المنهية يعني ان معنون الشخص والحصة ليس الا نفس الطبيعة لكنهما مختلفان بحسب العنوان اذ الطبيعة الملحوظة بعنوان الاقتران بالعوارض تسمى شخصاً وبعنوان الاقتران بالنسبة التوصيفية والاضافية تسمى حصة **قوله** كما في موضوع المهملة القدمائية والطبيعية آه الفرق بينهما ان موضوع المهملة هو الشيء من حيث هو هو بان يلاحظ نفسه ويقطع النظر عن جميع الحيثيات حتى حيثية الاطلاق وموضوع الطبيعية هو الكلي من حيث هو مطلق بان يلاحظ المطلق مطلقاً من غير ان يوخذ الاطلاق فيها في الملحوظ بل في اللحاظ فقط وثمرته تظهر في اجراء احكام المخصوص فانها تجري على الاول ولا تجري على الثاني ولعلك تفطنت من ههنا ان موضوع الطبيعية فرد لموضوع المهملة وان ما قال صاحب السلم في منهياته لا يبعد ان يتوقع من المتوقد المستيقظ ان لام التعريف ليست على وجوه اربعة كما هو المشهور بل على انحاء خمسة لام العهد الخارجي كما في القضية الشخصية ولام الجنس كما في المهملة القدمائية ولام الطبيعة كما في الطبيعية كقولك الانسان نوع ولام الاستغراق ولام العهد الذهني انتهى ركيك لان لام الجنس الذي هو موضوع للمهملة القدمائية يكفي للطبيعية فلا حاجة الى استخراج لام الطبيعة لان موضوع الطبيعية فرد لموضوع المهملة وقد صرحوا بان مدلول لام الجنس هو نفس المدخول من غير انطباق على الافراد وهذا لا ينافي ان يعتبر في مدخول اللام حيثية زائدة كحيثية العموم كما في موضوع الطبيعية فاحفظه **قوله** لان التقييد آه تقريره انه لا يمكن ان يكون التقييد جزءاً ذهنياً للحصة لان التقييد من مقولة الاضافة فانه نسبة بين المطلق والمقيد والطبيعة قد تكون من مقولة الجوهر وقد تكون من الكيف وقد تكون من غير ذلك وتخصيص الحصة بالانتزاعيات تعسف لا يخفى ولا شك في انه لا يحمل فرد مقولة على فرد مقولة اخرى فلا يحمل التقييد على الطبيعة ولا الطبيعة على التقييد فلا يكون جزءاً ذهنياً واما قول بعض الناظرين الانتزاعيات العامة كالوجود ونحوه ليست بداخلة تحت مقولة لكونها بسائط عقلية والكلام ههنا في حصة الوجود المصدري والوجود المصدري ليس بداخل تحت مقولة من المقولات فلا يلزم في ما نحن فيه على تقدير كون التقييد جزءاً ذهنياً للحصة التركيب من مقولتين متباينتين ولا اتحادهما انتهى فمدفوع بان كلام استاد المحشي ليس بخاص بما نحن فيه بل هو عام في جميع المواضع ولا قائل بالفصل بين الحصص بان يقول بجزئية التقييد الذهنية في بعض الحصص دون بعضها **قوله** قوله الحمل الموجب بالفتح ولا يمكن ان يقرأ بالكسر لان الحمل لا يوجب النوعية بل الامر بالعكس فان الحمل يوجد بين الاعراض ومعروضاتها ولا نوعية هناك بخلاف النوعية فانها موجبة للحمل فيما من نوع الا وهو محمول على افراده **قوله** لان الجزئية الذهنية آه زعم الفاضل اللبكني ان خارجية احد الاجزاء تستلزم خارجية الاجزاء الباقية لان الجزء الذهني ما يتحد مع الكل والخارجي لا يتحد معه فالجزئية الذهنية انما تستلزم الاتحاد بين الجزء والكل فقط لا الاتحاد بين نفس الاجزاء ايضاً وعلى هذا يجوز ان يكون التقييد جزءاً خارجياً لمعنون الحصة والكلي جزءاً ذهنياً له وهذا وان لم يصرح في كلامهم لكنه يجب ان يكون عين مرامهم اذ كل واحد من التشخص والطبيعة جزء للشخص عند القدماء مع ان الثاني جزء ذهني والاول خارجي ولا يمكن اصلاح هذا الكلام من غير حمله على ما ذكرنا من الاصطلاح ولو اشترط الاتحاد بين نفس الاجزاء لم يكن الانسان نوعاً بالنسبة الى زيد او كان التشخص محمولاً عليه انتهى كلامه بملخصه ولا يخفى عليك ما فيه فانه قد صرح جماعة من الفلاسفة ان المركب على قسمين مركب ذهني وهو ما لا تكون اجزاؤه متمايزة محمولاً بعضها على بعض وعلى الكل ومركب خارجي وهو ما يكون لاجزائه وجود مستقل لا يحمل بعضها على بعض وكذا على الكل وكلامهم في مواضع صريح في ان الاجزاء الذهنية تتحد مع الكل وتحمل عليه مواطاة وكذا بعضها على بعض فتوهم ان يكون احدهما ذهنياً والآخر خارجياً ساقط واما ما اورده عليه بعض العلماء من ان المحققين كافة اتفقوا على ان التقييد امر اضافي

والاضافة من الموجودات الذهنية فالقول بكون التقييد جزءا خارجيا خال عن التحصيل انتهى نعم يرد ان الجزء الخارجي لا يكون محمولا الا ما يكون موجودا في الخارج وكذا ما اورده بعض الناظرين من ان الاجزاء الذهنية منحصرة في الاجناس والفصول فعلى تقدير تجويز ان يكون احد اجزاء المركب خارجيا والآخر ذهنيا يلزم اما وجود الجنس بدون الفصل واما وجود الفصل بدون الجنس مع انه خلاف ما تقرر عندهم انتهى فان انحصار الاجزاء الذهنية في الجنس والفصل لا يسلمه الفاضل المذكور قوله من النسب المتكررة اي من النسب المعقولة بالقياس الى الاخرى قوله لا يقال يمكن الفرق آه حاصله انه يظهر الفرق بين الحصة والتشخص على تقدير عدم دخول التقييد في الحصة ايضا بان الطبيعة الماخوذة في الافراد الحصصية تكون اعتبارية بخلاف الافراد التشخصية فان الطبيعة فيها لا تكون اعتبارية وهذا مبني على ان الحصص خاصة بالماهيات الاعتبارية وقد عرفت انه ليس كذلك وعلى وجود الكلي الطبعي في الخارج اذ على تقدير عدمه تكون الماهية في الحصص والاشخاص كلها اعتبارية انتزاعية قوله اذ لو كان الامر كذلك آه يعني لو كان المعتبر في الحصة الماهية الاعتبارية فقط وفي الاشخاص الحقيقية فقط للزم اختلاف مقسمهما مع انهم يجعلون الحصة قسيما للتشخص وكون الشيء قسيما للشيء مشروط باتحاد المقسم فانه لا يقال القسم شيء انه قسيم لقسم شيء آخر قوله فانه مشروط باتحاد المقسم مما ينبغي ان يعلم ان على تقدير نفي الكلي الطبعي في الخارج لا يكون بين الحصة والتشخص اتحاد في المقسم اصلا لان الحصة عبارة عن الكلي مع التقييد عروضا او دخولا والتشخص على هذا التقدير عبارة عن نفس التشخصات الموجودة في الخارج على ما صرح به جمع من المحققين لان التشخص موجود في الخارج بالاتفاق فلو كان عبارة عن الكلي لزم اعتباريته على هذا التقدير وهو ظاهر واما على تقدير وجود الكلي الطبعي في الخارج كما هو مسلك الشيخ الرئيس ومن تبعه فيتصور بينهما اتحاد في المقسم فان الحصة والتشخص كليهما على هذا التقدير قسمان للطبيعة غاية الامر ان الطبيعة في الحصص قد تكون اعتبارية وقد تكون حقيقية وفي الاشخاص لا تكون الا حقيقية فظهرت ركاكة ما قال بعض الناظرين ان اتحاد المقسم للتشخص والحصة لا يصح الا على تقدير نفي وجود الكلي الطبعي في الخارج فتامل فانه موضع تامل قوله قال المحشي آه استشهاد على اتحاد الحصة والتشخص باعتبار المقسم بحسب لا على وجود الكلي الطبعي او نفيه فانه ليس مما نحن فيه فقول بعض الناظرين ان كان المراد باتحاد مقسم التشخص والحصة ان مقسمهما قد يكون واحدا ايضا فالاستشهاد بكلام الشارح المبني على كون الكلي الطبعي من الامور الانتزاعية الاعتبارية ليس في محله انتهى لا يظهر له وجه قوله ليس في الخارج آه اقول هذا الكلام من السيد المحقق يتناقض اوله بآخره فان قوله ليس في الخارج الا اشياء مقترنا بالعوارض مخصوصة يفيد ان الكلي الطبعي موجود في الخارج في ضمن اشخاصه وقوله ثم العقل قد ياخذ آه صريح في انه امر انتزاعي كما هو قول شرذمة قليلة وكذا قوله في آخر بحث التصورات من تلك التعليقات[1] ليس في الخارج الا الطبيعة المخلوطة بعوارض مخصوصة موجودة بوجود واحد شخصي ثم العقل يعتبر تلك الطبيعة من حيث هي هي مع قطع النظر عن العوارض ويحصل اثنان الطبيعة المختصة والطبيعة المطلقة وهما متغايران في الذهن ومتحدان في الوجود قوله اي بعضهم نقل عنه في الحاشية اشارة الى دفع سوال يرد على الاستاذ وهو ان المتاخرين قائلون بجزئية التشخص فكيف يصح قول الاستاذ وايضا على تقدير آه فدفعه بان المراد بالمتاخرين بعضهم انتهى وهذا التفسير مبني على حذف المضاف او على ان السملة تلازم الجزئية قوله في القول بجزئية اعلم ان ههنا مسلكين الاول لنفي وجود الكلي الطبعي وح فالتشخص هو نفس التشخصات الموجودة في الخارج وهذا خارج عن مذهبي المتقدمين والمتاخرين والثاني وجوده وفيه ثلثة مذاهب الاول قول المتقدمين واكثر المتاخرين ان التشخص عبارة عن مجموع الكلي والتشخصات والثاني قول بعض المتاخرين انه عبارة عن الكلي المعروض للتشخص

[1] اي حواشيه المتعلقة بشرح التهذيب الجلالي منه مدظله

والثالث انه عبارة عن الكلي بنفس ذاته المتشخص بافاضة المبدأ الفياض بنحو من وجوده من غير ان يعتبر عروض شيء آخر بالماهية فعلم
ان للتشخص اربعة اقوال وليس هذا المقام موضع تشريحها فليطلب من موضعها قوله فان الظاهر الخ ههنا اربعة احتمالات الاول دخول التقييد
وخروج القيد بحسب العنوان وهذا ليس مرادا اتفاقا لان القيد داخل في العنوان لا محالة الثاني دخول التقييد وخروج القيد بحسب المعنون وهذا
هو الظاهر وهو مناط الاضطراب الثالث دخول التقييد باعتبار المعنون وخروج القيد باعتبار العنوان وهذا ايضا ليس مرادا اتفاقا بل
لا يمكن الرابع دخول التقييد باعتبار العنوان وخروج القيد بحسب المعنون وهذا هو التكلف الذي ذكره استاذ المحشي والتحقيق
ان الاضطراب في هذا المقام باق لا يدفعه الا ان يراد من الحصة في قولهم كل كلي فهو بالنسبة الى حصصه نوع معنى آخر وهو الشخص
المصطلح عند المتاخرين وما قيل من انه ينافي تصريح بعضهم بان الوجود ونحوه من المعاني المصدرية انواع بالنسبة
الى حصصها مع تصريحهم بانه لا فرد للمعاني المصدرية سوى الحصة فان هذا يدل على ان المراد بالحصة غير الشخص فازيحه بان هذا
التصريح وقع من المتاخرين بسبب الغفلة عما اراده المتقدمون من لفظ الحصة في هذه القاعدة وهذا ليس ببعيد الا ترى الى ما وقع من المحقق
المحقق والمحشي كليهما من فهم وجوب المساواة صدقا من الطرفين او من طرف واحد من قول النحاة الموصوف اخص او مساو حتى قال الصدر
الشيرازي[له] في حواشي شرح التجريد ما وقع في كلامهم من ان كل كلي فهو بالقياس الى حصصه نوع فالمراد به انه على تقدير وقوع الحصة
يكون فردا ويكون الكلي نوعا الا انه نوع في نفس الامر انتهى وهذا مردود بما ذكره الفاضل[له] الاردبيلي في حواشي شرح التجريد من ان الحصص
انما يتميز بعضها عن بعض بالاضافة والاضافة وان لم تكن موجودة في الخارج لكنها من الامور النفس الامرية لا من الفرضيات المحضة فالحكم
بعدم وجود الحصص في نفس الامر باطل ولو كان وقوعها ممتنعا لجاز ان لا يكون الكلي نوعا على تقدير وقوعها لاستلزام المحال محالا قوله حيث
قال آه عبارته هكذا فالطبيعة اذا اخذت مع قيد ما كان الماخوذ فردا للطبيعة واذا لوحظت مضافة الى قيد ما على ان يخرج القيد من الملحوظ
ويعتبر التقييد به فقط كانت حصة منها وينبغي ان يتعاهد النظر الخ وتوضيحه ان التقييد امر رابطي بين القيد والمقيد وليس امرا مستقلا
فينبغي ان ينزل منزلته بان لا يجعل الالتفات اليه بالذات بل يعتبر من حيث انه رابط بينهما غير داخل في المعنون فانه لو اعتبر مع الطبيعة
بان يعتبر مجموع الطبيعة وهذا التقييد يلزم ان يكون التقييد قيدا غير القيد الاصل فلا تبقى الحصة حصة بل تصير فردا مثلا وجود زيد الوجود فيه
مضاف وزيد قيد وبينهما نسبة رابطية تسمى بالتقييد فلو اعتبر ذلك التقييد لا من حيث هو تقييد بل من حيث انه شيء مستقل معتبر
مع الطبيعة يكون قيدا غير القيد الاصل الذي هو زيد فظاهر ان كل قيد لا بد له من تقييد فيلزم ان يكون ههنا تقييد آخر بين الطبيعة
والتقييد الاول الذي جعل قيدا فيكون الذي فرض حصة فردا لاعتبار مجموع التقييد والقيد الذي هو التقييد الاول والمطلق اذ لكن
دخول القيد في المعنون وخروج التقييد منه كما نبهناك عليه فاذا جعل التقييد قيدا واخذ مجموعه مع الطبيعة فلا بد ان يكون ههنا تقييد آخر
بينهما فيكون مجموع الامور الثلثة وهذا هو الفرد الاصطلاحي فعلم ان المعتبر في الحصة اعتبار التقييد من حيث هو تقييد لا من حيث انه قيد
في اي مرتبة كان حتى انه لو اعتبر التقييد الاول ملتفتا اليه بالذات كان مدار الحصة على التقييد بهذا التقييد ولو جعل هذا التقييد الثاني
قيدا كان مدار وجود الحصة على التقييد الثالث بين الطبيعة والتقييد الثاني من حيث انه تقييد وهكذا ومن ههنا ظهر معنى قول المحشي
في الحاشية المتعلقة بقوله الا انه غير القيد الاصل كما تقول وجود زيد مثلا فزيد قيد الوجود لانه ملحوظ وملتفت اليه من حيث انه امر معتبر
مع طبيعة الوجود والنسبة بينهما ملحوظة من حيث انها تقييد ورابط لا من حيث انها امر مستقل معتبر مع الطبيعة لانها لو لوحظت بهذا النحو

[له] اي مولانا صدر الدين الشيرازي منه مد ظله

[له] اي الفاضل الحسين بن عبد الحق الاردبيلي منه مد ظله

صار التقييد قيدا من القيود كما ان زيدا قيدا الا انه غير قيد الاصل وهو زيد فتعود الحصة فردا وهو خلاف المفروض انتهى ومعنى قوله في المنهية المعلقة على قوله لذلك آه اشارة الى قوله ولا يجعل الالتفات اليه اى الى التقييد بالذات انتهت ومعنى قوله في المنهية المعلقة على قوله والفرق آه اى التغاير بين الحصة والطبيعة بحسب الاعتبار الذهنى فان الطبيعة الملحوظة مع التقييد حصة ومع عزل النظر عن اتصافها بذلك التقييد طبيعة مجردة كلية فظهر من عبارة الافق المبين ان التقييد داخل في مفهوم الحصة وعنوانها دون المعنون فقد تم التاييد انتهت **قوله** حال كون النسبة رابطة بينهما هذا صريح في انه لم يقل بان حقيقة القضية هي الموضوع والمحمول فقط بل هما من حيث كون النسبة رابطة بينهما بدون دخول النسبة في المعنون كما نبهناك عليه سابقا وهو مصرح في حواشي الحاشية الجلالية فمن خفي ذلك عليه فليتهم نفسه **قوله** يعني ان عنوان الشخص والحصة الخ هذا مبني على ما افاده السيد المحقق من ان الشخص والحصة والفرد كلها اقسام للطبيعة وان الشخص عبارة عن الطبيعة المقترنة بالعوارض وتقريره ان معنون الشخص والحصة وان كان هو الطبيعة بلا امر زائد من العوارض لكنهما مختلفان عنوانا فالطبيعة اذا لوحظت بكونها مقترنة بالعوارض المشخصة تسمى تلك الطبيعة شخصا واذا اخذت بعنوان الاضافة والتوصيف تسمى تلك الطبيعة حصة فليس بينهما فرق الا اعتبارا فاندفع شك عدم الفرق بين الحصة والشخص على راى المتاخرين **قوله** كما ان مصداق موضوع المهملة القدمائية الفرق بين المهملة عند المتاخرين وبينها عند المتقدمين انها عند المتاخرين عبارة عما يحكم فيها على الطبيعة من حيث انطباقها على الافراد او على الافراد[1] مع قطع النظر عن كلية الحكم او جزئيته فهي تحتمل في نفس الامر كليهما ولا تخلو عن واحد منهما وهي بهذا الاصطلاح تستلزم الجزئية كقولنا الانسان في خسر واما تمثيله بقولنا الانسان نوع وعام كما صدر عن المحقق[2] الطوسي في شرح الاشارات فليس بصحيح اما اولا فلانه يخالف ما حققه هذا المحقق في الشرح المذكور بعيد هذا من ان موضوع المهملة يصلح لان تكون كلية او جزئية ولا تخلو في الواقع عن احدهما وفي المثال المذكور لا يمكن ان يقال كل انسان نوع او بعض الانسان نوع واما ثانيا فلانه مخالف لتصريح الشيخ الرئيس بان المهملة تلازم الجزئية فكلما صدقت المهملة صدقت الجزئية وبالعكس وههنا لا يمكن ان يصدق بعض الانسان نوع لان النوع انما هو نفس الانسان لا افراده واما ثالثا فلانهم صرحوا بان المهملة انما سميت مهملة لاهمال السور فيها اى مع صلاحيتها له ولا شك ان قوله الانسان نوع لا يصلح لادخال السور على موضوعها فكيف تسمى مهملة وبالجملة لا يصح هذا التمثيل للمهملة على اصطلاح المتاخرين ومنهم الشيخ واما المهملة عند المتقدمين فهي على ما ذكرنا عبارة عما يحكم فيها على نفس الطبيعة من حيث هي هي من غير نظر الى عمومها او خصوصها وهي بهذا المعنى لا تلازم الجزئية **قوله** ومع صفة العموم والوحدة الذهنية زعم بعضهم ان مثل هذه القضايا تسمى عامة كقولنا الحيوان جنس والانسان نوع فان الموضوع فيها هو الطبيعة من حيث العموم ومثلوا الطبيعية بقولنا الانسان حيوان ناطق فرادوا في القضايا قسما خامسا وهو مردود بما ذكره العلامة[3] الجرجاني في بعض تصانيفه من ان تلك القضايا ايضا طبيعية لان المحكوم عليه بالجنسية هو الطبيعة وحدها وان كان ثبوت الجنسية لها باعتبار عمومها فالحق انحصار القضايا في الاربعة ولا يخفى عليك ان هذا لا يتم الا من جانب المتاخرين لا عن جانب المتقدمين فيقال ان التي يحكم فيها على نفس الطبيعة كقولنا الانسان حيوان ناطق ونحوه مهملة عندنا والتي سميتموها عامة طبيعية عندنا فلا يخرج القسم الخامس واما المهملة المصطلحة عند المتاخرين فهي عندهم داخلة في الجزئية **قوله** لكن يشكل آه يعني انه يشكل على هذا الفرق العنواني بين الحصة والشخص انهما على هذا التقدير يكونان متحدين بالذات مختلفين بالاعتبار فكيف يصح قولهم الافراد الحصصية اعتبارية مطلقا دون الافراد الشخصية فهي ليست باعتبارية لان اعتبارية احدهما عين اعتبارية الآخر وعدم اعتبارية احدهما عين عدم اعتبارية الآخر وهذا الاشكال انما هو على تقدير وجود الكلي الطبعي واما على تقدير

[1] هذا الترديد بحسب اختلاف القولين فيه والاصح هو الاخير ١٢ منه مدظله

[2] اى مولانا نصير الدين الطوسي ١٢ منه مدظله

[3] هذا هو الصحيح وزعم المحقق الدواني الملازمة بينهما فاسد كما سياتي تحقيقه ١٢ منه مدظله

[4] اى مولانا السيد على الجرجاني ١٢ منه مدظله

ذہنیة فالافراد الحصصیة کلہا اعتباریة قطعا لکون الطبائع کلہا انتزاعیة والشخصیة کلہا حقیقیة لانہا عبارة عن نفس التشخصات الموجودة
فی الخارج **قوله** اللهم الا ان یقال آه تقریره عن اطلاق الاعتباریة علی الحصص دون الشخصیة لیس مبنیا علی الفرق بینہما بحسب المعنون
بل ہو ایضا بحسب العنوان فلما کان التقیید الذی ہو امر اعتباری معتبرا فی عنوان الحصة اطلق علیہا الاعتباریة دون الشخص واشار
بکلمة التمریض الی ضعفه فان الظاہر من عباراتہم المطلقة کون الحصص اعتباریة بحسب الحقیقة **قوله** واما الاشکال الخ اقول علی تقدیر
کون الفرق بین الشخص والحصة بالاعتبار کما حققه استاذ المحشی یرد ایرادان ولکل منہما تقریران اما الایراد الاول فحواه علی ہذا لا یصح الفرق
بین الحصص والاشخاص بکون الحصص اعتباریة دون الاشخاص مع انه دائر علی السنتہم وله تقریران التقریر الاول انہم یطلقون الاعتباریة
علی الافراد الحصصیة دون الشخصیة ولما کان الفرق بینہما بالاعتبار فلا وجه لاطلاق الاعتباریة علی احدہما دون الآخر بل کلاہما سیان
والتقریر الثانی انہم یقولون ان الافراد الحصصیة اعتباریة فی الواقع دون الشخصیة وعلی تقدیر الفرق الاعتباری بینہما لا یصح ہذا الفرق
الواقعی فانه ح علی ہذا التقدیر کون احدہما اعتباریا فی الواقع یستلزم کون الآخر کذلک وکون احدہما حقیقیا فی الواقع یستلزم کون الآخر
کذلک والمحشی رح ذکر التقریر الاول بقوله سابقا لکن یشکل آه کما ینبئ عنه لفظ الاطلاق واجاب عنه بقوله اللهم الا ان یقال الخ وحاصله
علی ما مر ان اطلاقہم الاعتباریة علی الافراد الحصصیة دون الشخصیة لیس مبنیا علی التغایر بینہما حقیقة بل ہذه التفرقة فی الاطلاق ایضا
انما ہی بالاعتبار ولا یندفع بہذا الجواب التقریر الثانی لانه لا یلزم من اعتبار الاعتبار فی احدہما دون الآخر کون احدہما اعتباریا فی الواقع
دون الآخر فلا یصح قولہم ان الافراد الحصصیة اعتباریة فی الواقع دون الشخصیة قطعا واما الایراد الثانی فتقریره الاول انہم یطلقون علی
الافراد الشخصیة الموجودات الخارجیة وعلی الافراد الحصصیة الموجودات الذہنیة ولما لم یکن بینہما فرق لم یصح ہذا الفرق اطلاقا وہذا التقریر
لم یذکره المحشی لکونه مندفعا بمثل ما مر بان یقال اطلاق الوجود الخارجی علی الاشخاص والوجود الذہنی علی الحصص ایضا بالاعتبار والتقریر الثانی
ان یقال انہم یحکمون بان الافراد الشخصیة موجودة فی الخارج حقیقة وان الافراد الحصصیة موجودة فی الذہن حقیقة ولما لم یکن بینہما فرق الا
بالاعتبار لم یصح منہم ہذا الحکم وہذا ہو الذی ذکره المحشی بقوله واما الاشکال بانه آه کما یشعر به لفظ الکون وحکم بانه باق بعد وہو کذلک لعدم اندفاعه
بالجواب المار کالتقریر الثانی للایراد الاول وذلک لانه لا یلزم من اعتبار الاعتبار فی احدہما دون الآخر الا جواز اطلاق الاعتباری علی احدہما
دون الآخر لا کون احدہما فی الواقع اعتباریا والآخر موجودا خارجیا لعدم التغایر بینہما فلم یصح حکمہم بکون احدہما موجودا خارجیا فی الواقع دون
الآخر فبقی ہذا الایراد ولم یندفع بالتقریر الذی مر والحاصل ان التقریر الثانی للایراد الاول وکذا التقریر الثانی للایراد الثانی سیان فی
عدم اندفاعہما بالجواب الذی ذکره المحشی بقوله اللهم آه والتقریران الاولان سیان فی اندفاعہما والمحشی ذکر التقریر الاول للایراد الاول
ودفعه ثم ذکر التقریر الثانی للایراد الثانی وحکم ببقائه فکلامه صحیح فما اورده بعض الناظرین علیه فی زعمه بانه ان کان القول بکون التقیید
الذی ہو امر اعتباری داخلا فی عنوان الحصة نافعا فی کون الحصة امرا اعتباریا فہو مفید فی دفع ہذا الاشکال ایضا ودفعه لعبارات مطنبة
فمبنی علی عدم فہم الفرق بین التقاریر فاحفظ ہذا التحقیق **قوله** بانه ح ای حین کون الفرق بین الحصة والشخص بحسب الاعتبار فحسب **قوله**
موجودات خارجیة ای فی الخارج عن المشاعر کما یقتضیه التقابل بالذہنیة والخارج بالمعنی العام شامل للخارج والذہن کلیہما **قوله** کما ہو دائر
علی السنتہم متعلق بالکون **قوله** الفرق المذکور من ان الطبیعة عند لحاظہا بالاکتناف بالعوارض تسمی شخصا وعند لحاظہا بعنوان الاقتران
بالنسبة تسمی حصة **قوله** فانہم نقل عن منہی الحاشیة اشارة الی دفع الاشکال بان المعتبر فی الشخص ہو الاقتران بالعوارض والعوارض قد تتحقق

فی الخارج فالطبیعة بهذا الاعتبار تکون موجودة فی الخارج والمعتبر فی الحصة هو الاقتران بالنسبة والنسبة انما تحقق فی الذهن فالطبیعة ایضا
تحقق فیه انتهی قوله فیها اشارة الی دفع الاشکال ای بالذی حکم بمغایرته قوله فیها ان المعتبر فی التشخص آه هذا مبنی علی ما ذکره السید المحقق فی حواشی حاشیة
التهذیب من ان الشخص هو الطبیعة المقترنة مع العوارض بان تکون الحیثیة فی اللحاظ فقط ونسبه فی حواشی شرح المواقف الی المحققین قوله
فیها فالطبیعة بهذا الاعتبار الباء سببیة ای الطبیعة بسبب هذا الاعتبار الذی هو اقتران الطبیعة بالعوارض الموجودة فی الخارج موجودة فی الخارج
ایضا فاندفع ما اورد علیه بعض الناظرین قوله فیها والمعتبر فی الحصة آه فیه ان اعتبار التقیید بالنسبة فی الحصة انما هو بحسب العنوان علی تحقیق
استاذ المحشی لا بحسب المعنون فلا یوجب الا جواز اطلاق الاعتباریة علی الحصص دون الشخصیة لا کون الشخصیة موجودة فی الخارج والحصصیة موجودة
فی الذهن حقیقة والمطلوب هذا لا ذاک کما نبهناک علیه قوله فیها والنسبة انما تحقق فی الذهن فان النسبة امر تقییدی بالطبع غیر مستقل فلا یکون
من حیث هو هو موجودا الا فی الذهن نعم مصداقها ومنشؤها موجود فی الخارج قال دا افراده افراد حصصیة یرد علیه ان الوجود مقول بالتشکیک
وعلی تقدیر ان تکون افراده حصصیة یلزم ان لا یبقی مشککا لانه یکون نوعا بالقیاس الیها والتشکیک لا یجری فی الذاتیات واجاب عنه فی حواشی
شرح الهیاکل بان المقول بالتشکیک انما هو الموجود وعلی ما صرح به جمیع من المحققین لا الوجود فلا اشکال قوله قال المحشی آه اعلم ان بعضهم استدل
علی بداهة تصور کنه الوجود بان الوجود جزء من وجودی وهو بدیهی التصور فلا بد ان یکون الوجود الذی هو جزؤه ایضا بدیهی التصور فان بداهة
الکل یستلزم بداهة الجزء فاعترض علیهم شارح المواقف الجرجانی بانه لا یلزم من کون مفهوم الوجود جزءا من مفهوم وجودی ان تکون حقیقة الوجود
جزءا من حقیقة وجودی لجواز ان یکون هذان المفهومان عارضین لحقیقتهما وحاصله ان المقصود ههنا اثبات بداهة کنه الوجود وحقیقته ولم یثبت
بعد فان الجزء الوجودی ههنا انما هو مفهوم الوجود الانتزاعی فلا یلزم الا بداهة هذا المفهوم لا بداهة الحقیقة لجواز ان یکون الوجود ووجودی کلاهما
عارضین لحقیقتهما وتکون تلک الحقیقة نظریة ومحصوله تجویز ان یکون لمفهوم الوجود المصدری حقیقة وراء المعنی الانتزاعی ویکون هو من عوارضها فاورد
علیه السید المحقق فی حواشیه بقوله انت تعلم ان الکلام فی الوجود المصدری الانتزاعی فهو کسائر المعانی المصدریة لا تخصص الا بالاضافات والتقییدات
الی آخر ما نقله المحشی وحاصله الکار ان یکون للوجود المصدری حقیقة سوی هذا المفهوم الانتزاعی لان المعانی المصدریة لا افراد لها سوی الحصص
ولیس المراد بالحقیقة منشأ الانتزاع الذی هو الوجود بمعنی ما به الموجودیة حتی یرد علیه انه بنفسه صرح فی مواضع من کتبه بل فی تلک الحواشی ایضا
ان الوجود المصدری منتزع عن الوجود بالمعنی الحقیقی وهو منشأ انتزاع الوجود المصدری فهو مصرح بان للوجود المصدری حقیقة اخری سوی
هذا المفهوم فیبین کلامیه تناقض بل المراد من الحقیقة ههنا ما یحصل فی الذهن حین الانتزاع فغرضه ان ما یحصل فی الذهن حین الانتزاع لیس
الا الحصة ولیست له حقیقة سواها بل حقیقته لیست الا مفهومه وحقائق افراده لیست الا مفهوماتها وهذا کلام صحیح لا غبار علیه ومن الناظرین
من ظن ان مؤاخذة الشارح علی شارح المواقف لفظیة لان غرض شارح المواقف ان الوجود قد یطلق علی المعنی المصدری الانتزاعی وقد
یطلق علی ما به الموجودیة غایة الامر انه یسمی المعنی الثانی حقیقة للوجود المصدری والشارح ایضا لا ینکره فهما متفقان علی ان للوجود حقیقة
اخری سوی هذا المفهوم البدیهی التصور وهو منشأ الانکار حقیقتها انما النزاع فی ان الشارح لا یسمیه حقیقة الوجود المصدری وشارح المواقف
یقول انه حقیقة الوجود المصدری آه اقول ان بعض الظن اثم فانه لو کان المراد من قول شارح المواقف لجواز ان یکون هذان المفهومان عارضین لحقیقتهما
هذا المعنی من الحقیقة ویکون حاصله عروض هذین المفهومین للوجود الحقیقی لاختل نظم کلامه لان الکلام لیس الا فی بداهة کنه الوجود بالمعنی المصدری
ونظریته وهو بصدد دفع الاستدلال بکونه جزء الوجودی فلا ینفع المنع الا بتجویز ان یکون للوجود المصدری حقیقة اخری تحصل فی الذهن

قوله قال المحشی فی حاشیته علی [illegible] الوجود بالمعنی المصدری [illegible]

ای مولانا السید الشریف الجرجانی ١٢ منه مد ظله

عند الانتزاع سوى هذا المفهوم حتى يكون الحاصل انه لا يلزم من كون الوجود جزءا لوجودي بداهة كنهه وحقيقته لجواز ان يكون له كنه وحقيقة
سوى هذا المفهوم يحصل في الذهن عند الانتزاع والجزء انما هو هذا المفهوم فلا يلزم من بداهته بداهة كنهه وحقيقته فيتم الكلام بلا ريب واما اذا كان
المراد بالحقيقة في كلامه الوجود الحقيقي فلا يتم ايراده فان السائل ح يعود ويقول غاية ما يلزم من تجويزكم عدم ثبوت بداهة حقيقة الوجود المصدري
التي هي الوجود الحقيقي بمعنى منشأ انتزاعه ونحن لا ندعيه انما ندعي بداهة كنه هذا المعنى المصدري وهو ليس الا ما يحصل في الذهن وهو جزء الوجودي
فيكون بداهته بتصور وجودي مستلزما بالبداهة تصور كنه الوجود المصدري وحقيقته وبالجملة ايراد شارح المواقف على المستدل انما يتم على تقدير
تجويزه حقيقة اخرى تحصل عند الانتزاع غير المفهوم المصدري مع قطع النظر عن الوجود الحقيقي وح يرد عليه ما اورده السيد المحقق من ان الكلام
في الوجود المصدري وليست له حقيقة سوى الحصة واما على تقدير ارادة الوجود الحقيقي من الحقيقة فلا يتم كلام الشارح من الاصل فظهر من
هذا التحقيق الحقيق بالقبول ان مواخذة السيد المحقق على الشارح ليست لفظية **قوله** وكذا سائر المعاني المصدرية من الكون والحصول
والقرب والمشي وغيرها فالسائر ههنا بمعنى الباقي وقد جاء استعماله للجميع ايضا كما حققه النووي في تهذيب الاسماء واللغات **قوله**
والتقييدات المراد بها ههنا التوصيفات بقرينة مقابلتها بالاضافات والا فالتقييدات اعم منهما ولو اكتفى عليه لكفى **قوله** وحقائق
افراده ليس المراد بالفرد ههنا المعنى المصطلح بل المعنى الاعم **قوله** كيف آه اي كيف لا تكون حقيقته عين مفهومه وحقائق افراده عين مفهومها
فانه لو كان للوجود المصدري حقيقة على حدة سوى هذا المفهوم فلا محالة يكون هذا المفهوم المصدري عارضا لها واذا كان عارضا لها فلا بد
ان يحمل عليها فاما ان يحمل بالمواطاة او بالاشتقاق وكلاهما باطلان **قوله** بالاشتقاق او بالمواطاة ان كان حمل شيء على شيء بواسطة ذو او في يسمى بالحمل الاشتقاقي
وان كان بغير واسطتهما يسمى بالحمل المواطاتي **قوله** والاول اي الحمل الاشتقاقي **قوله** يستلزم واللازم باطل لان الوجود من المعقولات الثانية
التي لا توجد في الخارج فكذا الملزوم **قوله** والثاني يستلزم حمل المعنى المصدري مواطاة آه يعني لو كانت مفهومات المعاني المصدرية عارضة
لحقائقها ومحمولة عليها مواطاة يلزم صدق المعنى المصدري وهو الوجود ههنا على معروضه مواطاة وهو محال وهذا مبني على قاعدة مشهورة
وهي ان المعنى المصدري لا يحمل مواطاة بالحمل المتعارف الا على ما كان فردا منه ولا يجوز ان يحمل على معروضه الا اشتقاقا وقد يرد عليه بخلاف
ما يدل عليه كلام السيد المحقق في هذه الحاشية وغيرها من حمل الحالة الادراكية مواطاة على الصورة الحاصلة وانت تعلم انه ليس بشيء
اما اولا فلما ذكره الفاضل الاله آبادي في حواشيه على حواشي شرح المواقف من ان الحالة الادراكية من الموجودات الخارجية عنده
وليس معنى مصدريا حتى يمتنع حملها مواطاة على غير حصصها واما ثانيا فلما اقول ان حمل الحالة على الصورة ليس بالمواطاة عنده انما هو
بالاشتقاق وان كان ظاهر بعض عباراته يوهم الحمل مواطاة والشاهد العدل لما قلنا قوله في حواشي الحاشية الجلالية وتلك الحالة تصدق على
الاشياء الحاصلة في الذهن صدقا عرضيا وذلك لانه اذا حصل شيء في الذهن يحصل له وصف يحمل ذلك الوصف عليه فيقال صورة
علمية الخ فانه لو كان الحمل مواطاة لقال فيقال صورة علم كما لا يخفى **قوله** قال الاستاد آه لما كان ظاهر كلام السيد المحقق في حواشي
شرح المواقف فاسدا لان غاية ما يلزم على تقدير الحمل الاشتقاقي هو كون الوجود موجودا لا ما ذكره انه يلزم كونه موجودا خارجيا احتاج الى
تاويله فاختار كل ما اختاره **قوله** تقرير هذا المقال آه هذا التقرير من الاستاد غير صحيح من اوله الى آخره كما ستعرفه **قوله** ان افراد الوجود
يعني لو كان فرد الوجود المصدري مغايرا للحصة لصدق الوجود بحصته على ذلك الفرد للزوم صدق العارض على المعروض والصدق
لا يخلو اما ان يكون بالمواطاة او بالاشتقاق وكلاهما باطلان فلعلك تفطنت من ههنا ان اللام الداخلة على الوجود عهدية لان الكلام في

لعله اي المولوي بركت الله الاله آبادي منه ظله

٥٣

غلام يحيى

الوجود المصدري لا غير فتوهم المنافاة بينه وبين اعتراف السيد المحقق في مواضع من كتبه بحقيقة اخرى للوجود غير المفهوم المصدري خطأ

قوله لانه من لوازم الفردية يعني لا بد لذي الفرد ان يصدق ويحمل على الفرد اما بالمواطاة او بالاشتقاق فانه لو لم يحمل لم يكن فردا له

قوله فلان ذلك الفرد على ذلك التقدير آه تقريره ان ذلك الفرد المفروض للوجود المصدري سوى مفهومه يعرض له حصة الوجود المصدري مع قطع النظر عن تحققه في الذهن لما عرفت من انه لا بد للكلي ان يعرض افراده وكل ما يعرض له حصة من الوجود مع قطع النظر عن وجوده في الذهن فهو موجود في الخارج فيكون ذلك الفرد على هذا التقدير موجودا خارجيا وهذا معنى كلام السيد المحقق والاول يستلزم كون الوجود موجودا خارجيا ولا يخفى عليك ما فيه اما اولا فلعدم صحة قطع النظر عن تحققه في الذهن لان عروض حصة الوجود للموجودات ومنها الافراد على ذلك التقدير ليس انضماميا خارجيا كعروض السواد للقرطاس بل هو عروض انتزاعي لانه قد صرح السيد المحقق وغيره ان الوجود من المعاني المصدرية الانتزاعية فعروضه لما سواه ذهني كعروض الفوقية للفلك فلا يمكن عروض حصة الوجود لافراده على ذلك التقدير مع قطع النظر عن تحققه الذهني حتى يلزم كونه موجودا خارجيا واما ثانيا فبانا لا نسلم ان كل ما هذا شانه فهو موجود خارجي لانه لا يلزم من قطع النظر عن تحققه الذهني كونه موجودا خارجيا **قوله** على ذلك التقدير اي تقدير حمل الوجود على تلك الافراد **قوله** عرض له حصة الوجود فان كل موجود لا بد ان يعرض له حصة الوجود والا لم يكن موجودا **قوله** وما شانه ذلك اي ما شانه ان يعرض له حصة الوجود مع قطع النظر عن تحققه الذهني فهو موجود خارجي والا لم يقطع النظر عن الوجود الذهني **قوله** فهذا آه اي ذلك الفرد ايضا يكون موجودا خارجيا **قوله** وح ان لم يعرض آه هذا بيان لبطلان اللازم وتحريره ان عروض حصة الوجود للفرد مستلزم لكون ذلك الفرد موجودا خارجيا لما ذكرنا واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان اللازم اي كون الوجود موجودا خارجيا فلانه لا يخلو اما ان يعرض لهذا الموجود الخارجي الذي هو فرد للوجود المصدري فرد آخر له مع الحصة او لا فان لم يعرض بل كفى في وجوده الخارجي عروض حصة الوجود له فليكن ذلك في جميع الموجودات ما سوى هذا الموجود الخارجي فلا يحتاج ح في وجود الموجودات الى ايجاد فرد للوجود سوى مفهومه المصدري لانه لا تفاوت بين موجودية موجودية وان عرض له وكان وجوده لعروض حصة الوجود مع الفرد الآخر المفروض انه موجود خارجي ايضا لان كل فرد من افراد الوجود المصدري غير مفهومه فهو موجود خارجي لما ذكرنا من التقرير فيحتاج هذا الفرد الآخر في وجوده الخارجي الى عروض فرد ثالث له وهكذا فيلزم التسلسل وهو محال وبالجملة فكون الوجود موجودا خارجيا لا يخلو من امرين اما ان يعرض له فرد آخر او لا وكلاهما محالان فكون الوجود موجودا خارجيا ايضا محال وذلك ما اردناه وقال بعض الناظرين المشائية لما قالوا ان الوجود الحقيقي الذي به موجودية الاشياء موجود في الخارج وقائم بالماهيات قيام الصفات الانضمامية بالموصوفات اورد عليهم بوجوه الاول ما اورده استاذ المحشي الخ اقول استاذ المحشي غرضه ليس الا تقرير كلام السيد المحقق الواقع في حواشي شرح المواقف وليس المراد من حقيقة الوجود المنفية فيه الوجود بمعنى ما به الموجودية كما ذكرت سابقا **قوله** والا لم يعرض لذلك الفرد اي الفرد المفروض وجوده غير الحصة **قوله** بشهادة الوجدان الخ يحكم بانه لما لم يحتج موجود الى فرد غير الحصة لم يحتج موجود آخر ايضا اليه **قوله** والا اي ان عرض لذلك الفرد فرد آخر **قوله** وذلك خلف اي عدم الاحتياج الى الفرد المغاير للمفهوم المصدري خلاف المفروض **قوله** وهذا باطل يرد عليه ان غاية ما يلزم ههنا التسلسل في الوجودات وهي امور ذهنية والتسلسل في الموجودات الذهنية ليس بمحال فجوابه ان الكلام ههنا على تقدير فرض كون افراد الوجود المفروضة موجودات خارجية بما مر من التقرير فيلزم التسلسل في الموجودات الخارجية المترتبة **قوله** واما الشق الثاني آه يعني حمل الوجود على الفرد المفروض سوى مفهومه المصدري مواطاة محال بداهة لما سبق من ان المعاني المصدرية لا تحمل الا على حصصها دون معروضاتها ويرد عليه انك قد عرفت ان المراد

٥٤

بالحقيقة ههنا ليس منشأ انتزاع الوجود المصدري بل ما ينتزع سوى مفهومه المصدري فنقول الحقيقة الموجودة للوجود المصدري سوى مفهومه ليست
الا من المعاني المصدرية كحصص الوجود فلا بد ان يحمل الوجود عليها مواطاة لانهم صرحوا بجواز حمل المعاني المصدرية على المعاني المصدرية **قوله** فاستحالته
ولزومها بينة قال بعض الناظرين لا يخفى ان حمل المعاني المصدرية مواطاة على حصصها فقط وعدم حملها مواطاة على معروضاتها في حيز الخفاء
عند اتباع المشائية كالمصنف والسيد السند وغيرهما لانهم صرحوا بان الوجود الحقيقي معروض للوجود المصدري وانه محمول عليه مواطاة
فكيف يدعى بداهة عدم صدق المعاني المصدرية على غير حصصها مواطاة وايضا على تقدير حملها على حصصها مواطاة لا محيد من القول
بكون حصصها محمولة عليها ايضا بذلك الحمل فقد لزم حمل المعاني المصدرية على حصصها مواطاة اذ لا ريب في كون حصصها معاني مصدرية
فاستحالة الشق المواطاتي ليست ببينة بل محتاجة الى البيان اذ لا خلاف عند الخصم في حمل بعض المعاني المصدرية على بعض معروضاتها
مواطاة انتهى اقول لا يخفى على من له ادنى فهم استحالة حمل المعاني المصدرية على معروضاتها فلا يقال زيد وجود وسواد بل يقال زيد
موجود واسود وهذا ظاهر ولا ينكره الا مكابر او مجادل وكيف يمكن الحمل المواطاتي فان المعاني المصدرية ومنها الوجود انتزاعية والمعروضات
بعضها موجودات خارجية فكيف تحمل الامور الاعتبارية على الامور الواقعية الحقيقية بهو هو فقول المشائين يحمل الوجود المصدري على الوجود
الحقيقي قول سطحي ولا بد من التاويل والا فهو مردود والكلام ههنا تحقيقي فلا يقدح ذلك في ظهور استحالة الشق المواطاتي فان قلت قد
جوزوا حمل الوجود المصدري على الواجب تعالى حيث قالوا الواجب وجود وفرد له فما بالك بغيره تعالى قلت من ظن ان الوجود المصدري
محمول على الواجب تعالى مواطاة فقد ضل واضل فانه يستلزم كون الواجب امرا اعتباريا انتزاعيا واستحالة اللازم بداهة تستلزم
استحالة الملزوم قطعا انظر الى قول السيد المحقق في حواشي شرح المواقف النظر الجلي يحكم بان حقيقة الوجود ليست معنى مصدريا بل امر آخر
والنسبة بينهما نسبة مفهوم الشيء وحقيقته ثم بعد تدقيق النظر يظهر انه ليس في الخارج مثلا الا ذات واحدة من حيث يصح انتزاع مفهوم
الوجود منه والعقل بضرب من التحليل ينتزع عنه الوجود ويصفه به ويحمل عليها فههنا امور ثلثة الاول المنتزع عنه والثاني الحيثية التي هي
منشأ الانتزاع والثالث المنتزع اما الاول فهو ذات الشيء وماهيته واما الثاني فهو تعلق الشيء بالوجود الحقيقي الذي هو موجود بنفسه
وواجب لذاته وارتباطه به كما عرفت واما الثالث فهو امر اعتباري ليس افراده الا حصصا ولا يصدق مواطاة الا عليها ومن جوز ان يكون له
افراد غير الحصة فقد اخطأ كيف والمعنى المصدري الانتزاعي لا حقيقة له الا ما يفهم عند انتزاعه وذلك المفهوم لا يحمل على ما يغايره الا بالاشتقاق
كما تشهد به الفطرة السليمة وهذه الامور الثلثة كلها متحققة في الممكن واثنان منها في الواجب فان ذاته تعالى منشأ للانتزاع ومصداق للحمل
وبما تلونا انكشف لك ان الامر ههنا ليس كما زعمه كثير من المتاخرين من ان فرد الوجود المصدري عين الواجب كيف ولو كان كذلك لكان حمل
المعنى المصدري مواطاة على الواجب صحيحا تعالى الله عن ذلك انتهى كلامه وقد يتوهم من نزاعهم في ان وجود الواجب بل هو عينه او غيره
واستدلال كل من الفريقين على مقصوده ان بعضهم قائلون بحمل الوجود المصدري على الواجب فان العينية تلازم الحمل وهو وهم ناش
عن سوء الفهم فانه قد صرح المحققون ان هذا النزاع من اختلاطات القدماء والتحقيق انه نزاع لفظي فمن ذهب الى الغيرية اراد به الوجود المصدري
ومن قال بالعينية اراد بالوجود ما به الموجودية ولم يقل احد بعينية الوجود المصدري للواجب وحمله عليه فان هذا لا يقول به عاقل فضلا
عن الفضلاء المنازعين من الحكماء المتفلسفين يرشدك الى ذلك قول الصدر الشيرازي في حواشيه القديمة المتعلقة بشرح التجريد
الحق انه تعالى ليس فرد الوجود بل هو فرد الموجود لكن ليس له ماهية اصلا فهو الموجود البحت لا الشيء الموجود وهذا هو المراد بقولهم ماهيته

كرد وجود استحالة اللازم لكونها بينة ظاهرة لكل من القى السمع فانه لو كان الواجب اعتباريا لتوقف وجوده على وجود الموجودات على انه مذهب جمع كثير من العلماء التي نص عليها الحكماء انه ان علم الواجب بالكنه ممكن فانه لما كان الواجب اعتباريا وقد صرحوا بانه لا كنه للاعتباريات الا حصول في الذهن لتحقق علم الواجب كما لا يخفى على من له ادنى مسكة من فطنة الوارد منه ٥٤ اشارة الى المحقق صدر الدين الشيرازي حيث جوز ذلك في حواشيه القديمة المتعلقة بشرح التجريد الجديد وتبعه صاحب الافق المبين منه ٥٥ المراد به مولانا صدر الدين الشيرازي منه

انيته لا ان له تعالى ماهية هي الوجود ويرشدك الى ذلك تصفح كلام الشيخ في الٰهيات الشفاء انتهى وصريح في ذلك كلام الفاضل الاردبيلي في حواشي شرح التجريد حيث قال انت خبير بان من يدعي الاتحاد لم يرد بالوجود المعنى المصدري اذ لا ينبغي تصور هذه الدعوى عن عاقل بل المطلوب انه اراد به ما يكون منشأ للآثار ومظهر للاحكام انتهى فهذا كله صريح في انه لم يقل احد بحمل الوجود المصدري على الواجب تعالى واما قولهم الواجب وجود وموجود وما به الوجود فانما ارادوا به انه تعالى بنفس ذاته منشأ لصدق الوجود عليه فكانه عين الوجود لا انه عين الوجود حقيقة بخلاف الممكن فان حيثية صدق الوجود عليه مستندة الى الجاعل وهذا كما يقال الخط طول وطويل وما به طول والصورة الجسمية ممتدة وامتداد وما به الامتداد ومن كان برمعة عقله فليرجع الى الطبقات الصدرية والطبقات الجلالية وغيرها **قوله** يبقى في الشق الاول شئ هذا صريح في ان هذا الايراد قوي لا ينحل بانامل الانظار وهو كذلك في الحقيقة **قوله** وهو انه لقائل ان يقول آه حاصله انه اذا فرض للوجود المصدري حقيقة فرد سوى الحصة كان مناط موجودية الاشياء في الخارج عروض حصة الوجود لها مع فرد منه ولا يكفي على هذا التقدير عروض الحصة لشئ في موجوديته في الخارج وهذا ظاهر فغاية ما يلزم من صدق الوجود على ذلك الفرد اشتقاقا صدق الموجود المشتق من الوجود المصدري عليه مع قطع النظر عن تحققه في الذهن ولا يلزم منه ان يكون ذلك الفرد موجودا خارجيا حتى يقاس حال سائر الموجودات الخارجية عليه ان لم يعرض لفرد آخر او لما له على سائرها في عروض الفرد الآخر لان مناط الموجودية الخارجية عروض فرد الوجود لا مجرد عروض الحصة فلا يلزم وجود الفرد في الخارج الا اذا عرض له فرد آخر على هذا التقدير ولا يكفي فيه عروض الحصة له مع قطع النظر عن التحقق الذهني وحصوله ثم لتسليم الكبرى يعني كل ما هذا شانه فهو موجود خارجي فانا لا نسلم ان كل ما يعرض له الحصة مع قطع النظر عن التحقق الذهني موجود خارجي على ذلك التقدير حتى ينتج كون ذلك الفرد المفروض المغاير للحصة موجودا خارجيا فيجري فيه الكلام بل لا بد في وجوده الخارجي على التقدير المفروض عروض الفرد الآخر له **قوله** فالاخص الاشمل آه الاخص الاقتصار على الاخص بل لا وجه لكونه اشمل **قوله** لان الفردية انما تكون بالحمل المواطاتي آه يعني ان المعتبر عندهم في حمل الكلي على افراده انما هو الحمل بهو هو لا الحمل الاشتقاقي قال رئيس الصناعة في منطق الشفاء انت تعلم ان اللفظ الكلي انما يصير كليا بان له نسبة ما الى موجود واما بصحة التوهم الى جزئيات بالحمل عليها والحمل على وجهين حمل مواطاة كقولك زيد انسان فان الانسان محمول على زيد بالحقيقة والمواطاة وحمل اشتقاق كحمل البياض بالقياس الى الانسان فانه يقال ان الانسان ابيض او ذو بياض ولا يقال انه بياض وانما غرضنا ههنا بما يحمل هو على ما كان على سبيل المواطاة انتهى **قوله** وحمل المعاني المصدرية على معروضاتها مواطاة باطل تحرير الدليل انه لو كانت للوجود وكذا لسائر المعاني المصدرية افراد مغايرة للحصص لكانت محمولة عليها بالمواطاة واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان الفردية انما تكون بالحمل المواطاتي واما بطلان اللازم فلما تقرر عندهم على ما ذكرنا من ان حمل المعاني المصدرية على معروضاتها باطل و اما بطلان الملزوم فلاستلزام بطلان اللازم لبطلان الملزوم لئلا ينهدم اصل الملازمة بينهما **قوله** فتامل لعله اشارة الى ما يرد على كلا التقريرين من انه لو كانت للوجود وغيره من المعاني المصدرية افراد وحقائق سوى الحصص لم يستحل حملها عليها مواطاة لما مر من ان تلك الافراد ايضا تكون من الامور المصدرية والقول بانه يجوز ان يكون لبعض المعاني المصدرية خصوصية بمعروضاتها يحمل عليها مواطاة لا يخلو عن شئ فافهم **قوله** فبعضهم بانه لو صدق عليها بالاشتقاق آه انت تعلم انه يرد على هذا التقرير مثل ما يرد على التقرير السابق بانا لا نسلم انه لو صدق الوجود على فرده بالاشتقاق لزم كونه موجودا اذ مدار الموجودية على هذا التقرير عروض الحصة مع الفرد الآخر ولا يكفي عروض الحصة لانتزاع الوجود المصدري عنه فقط واليه اشار المحشي في منهيته بقوله تقرير هذا البعض في الشق الاشتقاقي بعينه تقرير الاستاذ الا انه ذكر قيد الخارجي وهذا البعض ترك ذلك **قوله** اذ لا معنى للموجود آه وههنا قد انتزع عن تلك الافراد الوجود لحمله عليها فكانت موجودة

له اي الفاضل حسين بن عبد الحق الالهي الاردبيلي منه نظله

له اي الشيخ ابو علي بن سينا منه نظله

قوله نح اي حين كونها موجودة قوله بهذا القدر اي عروض الحصة فقط قوله والا يلزم التسلسل في الموجودات نفيه ان التسلسل في الموجودات مطلقا غير مستحيل انما المستحيل التسلسل في الموجودات الخارجية الغير المتناهية المترتبة المجتمعة عند الحكماء ولو قيدت الموجودات بالخارجية كان هذا التقرير بعينه تقرير استاذ المحشي وقد مر ماله وما عليه قوله وبعضهم بانه لزم ان يكون الوجود الخاص العيني الخ قال في المنهية المقرر الاول القاضي محمد مبارك والثاني القاضي احمد علي غفر الله لي ولهما انتهى وحاصل هذا التقرير ان حمل المعنى المصدري على شيء بالاشتقاق يستلزم حمل المشتق عليه مواطاة الا ترى الى انه يقال هذا القرطاس ذو سواد وهو معنى القرطاس اسود ومن المعلوم انه يصدق الوجود الخارجي اشتقاقا على الوجود الخاص العيني الذي هو فرده فيصدق عليه الموجود الخارجي فيلزم ان يكون الوجود الخاص العيني موجودا خارجيا كغيره من الماهيات الخارجية وح يقال ان لم يعرض لهذا الفرد فرد آخر بل كفى عروض الحصة له فليكتف بمثل ذلك في جميع الموجودات الخارجية وان عرض له فرد آخر يلزم التسلسل في الموجودات الخارجية بما مر من التقرير قوله وانت تعلم الغرض منه الايراد على هذين التقريرين بانهما لا يؤديان مقصود السيد المحقق وفيه رمز الى حسن تقرير الاستاذ لكونه مؤديا الى المقصود كما عرفت قوله بابطال آه الجار والمجرور متعلق بالاثبات والجار في قوله باثبات آه متعلق بهذا المجرور قوله تلك الحقائق اي الافراد التي هي ما سوى الحصص قوله حتى يتفرع آه متفرع على اثبات الاستلزام قوله التقرير الاول خال آه يعني تقرير القاضي الكوفاموي خال عن اثبات الملازمة بين الشق الاشتقاقي والموجودية الخارجية لانه لم يقيد الموجودية بالخارجية بل مطلقا فيثبت منه الا الملازمة بين الشق الاشتقاقي والموجودية المطلقة وهو غير واف لمقصود السيد المحقق بخلاف تقرير استاذ المحشي فانه اثبت الملازمة بين الصدق الاشتقاقي والموجودية الخارجية بانه عرض له حصة الوجود مع قطع النظر عن تحققه في الذهن وكل ما هذا شانه فهو موجود خارجي ثم فرع عليه الكفاية ولزوم التسلسل فكان تقريره وافيا بحسب الظاهر وان كان دليل اثبات الملازمة الذي اورده مخدوشا لما ذكرناه ومن ههنا ظهرت ركاكة ما قال بعض الناظرين من ان هذا الاشكال بعينه وارد على تقرير استاذ المحشي ايضا لانه ايضا خال عن اثبات الاستلزام المذكور غاية الامر انه غير خال عن قيد الخارجي قوله والثاني عار آه فانه لا يبطل الا كون الحقائق امورا خارجية كما يفصح عنه كلامه ومقصود السيد المحقق التعميم قوله وبعض الافاضل الذي له يد طولى اراد به مقدام المحققين مولانا محمد حسن رح وقد ذكره في حواشيه المتعلقة بحواشي شرح المواقف قوله فتلك الحقيقة تلزم آه يعني ليس غرض السيد المحقق لزوم كون مطلق الوجود موجودا خارجيا حتى يرد عليه ان غاية ما لزم من تقريره كون الحقيقة المفروضة موجودا لا موجودا خارجيا بل مقصوده ان مفهوم الوجود المصدري المطلق اذا كان عارضا للحقيقة وصادقا عليها اشتقاقا كمفهوم الوجود المصدري الخارجي والوجود المصدري الذهني ايضا يكون صادقا على حقيقتهما اشتقاقا فحقيقة الوجود المصدري الخارجي المغايرة لمفهومه يلزم ان تكون موجودة في الخارج لعروض الوجود الخارجي له وهذا معنى قول السيد المحقق والاول يستلزم كون الوجود موجودا خارجيا واللازم باطل وبطلان اللازم مستلزم لبطلان الملزوم قوله مع ان الوجود المصدري مطلقا الخ اعلم اولا ان الوجود على نحوين وجود خارجي وذهني فكما ان الاشياء حين وجودها في الخارج تتصف بالصفات التي للوجود الخارجي دخل في الاتصاف بها كالسواد والبياض فان الجسم يتصف بهما في الخارج دون الذهن كذلك الاشياء اذا حصلت في الذهن يعرض لها امور لا تعرض لها الا في الذهن فيكون للذهن دخل في عروضها كالكلية والجزئية والجنسية ونحوها من الصفات المبحوثة عنها في المنطق فان هذه الصفات لا تعرض في الخارج وانما تعرض عند حصولها في الذهن وهذه هي المسماة بالمعقولات الثانية المبحوثة عنها في المنطق وهذا معنى قولهم المعقول الثاني ما يعرض في الذهن ولا يطابقه شيء في الخارج اي لا يكون له مصداق في الخارج فالمعتبر في

المشتق عليه مع ان الوجود المصدري مطلقا سواء كان خارجيا او ذهنيا من المعقولات الثانية التي لا يتصور ان تكون موجودة في الخارج ١٢ غلام يحيى

المعقول الثاني امران احدهما كون الذهن ظرفا للعروض وهو المصرح بقولهم ما يعرض في الذهن ففيه احتراز عن العوارض الخارجية وثانيهما كون الذهن
شرطا للعروض بحيث لا يعرض الا في الذهن وهذا معنى قولهم ولا يطابقه شيء في الخارج واحترز به عن عوارض الماهية كالزوجية والفردية للاربعة
والثلثة فانهما عارضتان للنفس ماهيتهما سواء كانت موجودة في الخارج او الذهن وفي التعريفات التي ذكروا للمعقول الثاني محمولة على هذا ومنها
ما ذكره العلامة[1] الجرجاني في حواشي شرح المطالع من قوله هو ما يعرض الماهية بحسب الوجود الذهني ومنها ما ذكره هذا العلامة ايضا في شرح المواقف
من قوله هو ما يعرض للمعقولات الاولى من حيث هي في الذهن ولا يحاذي بها امر في الخارج ومنها ما ذكره ايضا في حواشي شرح التجريد من قوله هو
ما يعرض للمعقولات الاولى في الذهن ولا يوجد في الخارج امر يطابقه وعرفه العلامة[2] القوشجي في شرح التجريد بما لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر
ويرد عليه من وجهين الاول ما اورده المحقق[3] الدواني في حواشيه القديمة بانه يشمل ظاهره الاضافات لعدم تقييده بكون العروض في الذهن
فيحتاج الى القيد الآخر اعني قولنا ولا يحاذي بها امر في الخارج واجاب عنه الصدر[4] الشيرازي في حواشيه الجديدة بانه لا حاجة الى القيد الآخر لان
الاضافات وان صدق عليها انها لا تعقل الا عارضا لامر آخر لكن لا يصدق عليها انها لا تعقل الا عارضا لمعقول آخر لان حاصله ان يكون
منشأ عروض العارض وجود المعروض في العقل والاضافات ليس منشأ عروضها وجود معروضها في العقل كيف وكل ما يكون منشأ عروضه
وجود معروضه في العقل لا يمكن ان يكون موجودا في الخارج بل يجب ان يكون في المرتبة الثانية من التعقل من المعقولات الثانية والثاني انه لا يلزم
من كون المعقول الثاني عارضا للمعقول الاول ان لا يكون تعقله الا بعد تعقل معروضه الا ترى الى الصورة تستدعي معروضا وهو الهيولى
ولا يلزم ان يكون تعقلها بعد تعقل الهيولى نعم لو اخذ المعقول الثاني من حيث هو عارض يكون تعقله بعد تعقل معروضه البتة لكن لا خصوصية
له فيه فان العارض الخارجي ايضا اذا اخذ من حيث انه عارض يكون تعقله بعد تعقل معروضه وثانيا انهم صرحوا بان الوجود مطلقا
سواء كان ذهنيا او خارجيا من المعقولات الثانية ويرد عليه من وجهين الوجه الاول ما ذكره العلامة[5] القوشجي من ان القول بكون الوجود
من المعقولات الثانية من الحكماء القائلين بان وجود الواجب عين ذاته غير صحيح لانهم قالوا بكونه موجودا في الخارج فلم يصح الحكم بان الوجود
من المعقولات الثانية فان المعقول الثاني ما لا يطابقه امر في الخارج وقد تحقق فرد من افراد الوجود المطلق في الخارج وهو الواجب تعالى
ولا يخفى على المستيقظ ان هذا الايراد صادر في حالة النوم والغفلة لا في حالة الفكر واليقظة فان الواجب ليس فرد الوجود المصدري
حتى يلزم من كونه موجودا في الخارج عدم كونه معقولا ثانيا بل هو فرد للوجود الحقيقي بمعنى ما به الموجودية وهو ليس من المعقولات الثانية
لا يقال لا يعرف الوجود عند اهل اللغة الا معنى واحد انتسابي وهو الذي يعبر عنه بالفارسية بهودن لانا نقول هذا اصطلاح آخر
لم يطلع عليه ارباب اللغة قال رئيس[6] الصناعة في الٓهيات الشفاء لكل امر حقيقة هو بها هو فللمثلث حقيقة انه مثلث وللبياض حقيقة
انه بياض وذلك هو الذي ربما سميناه الوجود الخاص ولم نرد به المعنى الانتسابي فان الوجود يطلق على معان كثيرة انتهى والوجه الثاني
وهو اقواهما ان المعقول الثاني ما يكون ظرف عروضه الذهن فقط كما مر ذكره والماهية متصفة بالوجود الخارجي وكذا المطلق الوجود
في الخارج فيكون ظرف عروضه الخارج فكيف يصح عد الوجود المصدري من المعقولات الثانية واجاب عنه السيد المحقق في حواشي
شرح المواقف بما توضيحه انه ليس في الخارج الا الماهية ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنه الوجود فيلاحظ الماهية ولا معراة
عن الوجود ثم يصفها به وهذا الاتصاف ليس في الخارج ولا في الذهن بل في مرتبة من مراتب الملاحظة وهي من مواطن نفس الامر
ربما يطلق الاتصاف على كون الماهية في الخارج بحيث يصح انتزاع الوجود عنها لكنه في الحقيقة ليس باتصاف وبالجملة فالوجود لا يتصف

[1] اي السيد الشريف علي الجرجاني منه مد ظله
[2] اي مولانا علي القوشجي منه مد ظله
[3] اي مولانا جلال الدين الدواني منه مد ظله
[4] اي مولانا صدر الدين الشيرازي منه مد ظله
[5] اي مولانا علي القوشجي منه مد ظله
[6] اي الشيخ ابو علي بن سينا منه مد ظله

به الشيء في الخارج فيكون من المعقولات الثانية وكذا الشيئية وهذا الجواب مردود بوجوه ثلثة الاول ان نفس الامر لا يخلو عن ذهن وخارج فاذا
لم يتصف الشيء به في الخارج يتصف به في الذهن لا محالة فقوله ظرف اتصاف الماهية بالوجود الملاحظة دون الذهن والخارج مما لا يقول به عاقل
والثاني ان هذا التقرير بعينه جار في جميع الانتزاعيات فيلزم ان يكون جميعها من المعقولات الثانية ولم يقل به احد والثالث وهو الحل
ان العروض ههنا يشمل العروض الانضمامي والانتزاعي فالمعقول الثاني ما يكون ظرف عروضه الذهن فقط ولا يكون عروضه في الخارج اصلا
لا انضماما ولا انتزاعا والوجود وكذا الشيئية وان لم يكن لهما عروض انضمامي في الخارج لكن لهما عروضا انتزاعيا في الخارج قطعا وذلك
لان العروض الانتزاعي يتبع وجود منشأ الانتزاع فما كان منشأ انتزاعه موجودا في الخارج كالفوقية يكون له عروض انتزاعي فيه
ومناشي انتزاع الوجود والشيئية موجودة في الخارج فيكون اتصاف الاشياء بهما خارجيا فكيف يكونان من المعقولات الثانية
فان قلت قد صرح الصدر[1] الشيرازي في حواشيه المتعلقة بشرح المطالع ان المعقول الثاني على ما يفهم من كلام القدماء الكلي الخارج عن
حقيقة الافراد بشرط ان لا يحاذي به امر في الخارج اي لا يكون مبدؤه موجودا فيه كالشيء فان فرده اما سماء او ارض او سواد او بياض
او غير ذلك والشيء خارج عن حقيقة كل منها ومبدؤه الذي هو الشيئية غير موجود في الخارج وكذا العلة والمعلول والكلي والجزئي والجنس
والنوع ونظائرها فهذا يدل على ان الشيئية عند القدماء من المعقولات الثانية قلت قد وقع في عبارة القدماء ان المعقول الثاني ما يتصف
به الشيء في الذهن لا في الخارج ففهم منه جماعة ان مرادهم بعدم اتصاف الشيء به ان لا يكون مبدؤه موجودا في الخارج كالعلية والجنسية
وغيرها بخلاف الاسود فان مبدأه السواد موجود في الخارج وليس بشيء فان المراد بالاتصاف في كلام القدماء اعم من الاتصاف
الانضمامي والانتزاعي فالوجود والشيئية ليسا من المعقولات الثانية وكذا العلية والمعلولية وبعد التنبا والتي اقول قد يتوهم
العجب من صنيع احسن[2] المحققين حيث انكر كون الوجود من المعقولات الثانية في شرح السلم وشنع تشنيعا بليغا على السيد المحقق
ثم قال[3] ههنا في تقرير كلامه ان الوجود مطلقا ذهنيا كان او خارجيا من المعقولات الثانية لا يتصور ان يكون موجودة في الخارج
ولا عجب اصلا فان ما حققه في شرح السلم هو التحقيق عنده وعند كافة المحققين وما ذكره ههنا انما هو متابعة للجمهور مع انه في صدد
تقرير كلام السيد المحقق وهو قائل بكون الوجود من المعقولات الثانية فقرر كلامه على حسب مرامه **قوله** وانت خبير آه ايراد من المحشي على التقرير
المذكور آنفا **قوله** مع كونه كفوا للتقرير الثاني لا يخفى عليك انه ان اراد[4] من الكفاءة الكفاءة في عدم ابطال كون تلك الحقائق امورا ذهنية
كما في التقرير الثاني فهو باطل لان حاصل التقرير المذكور هو انه لو كان للوجود المصدري افراد غير الحصص لكان للوجود المصدري الخارجي ايضا
افراد سوى الحصص لكن لا يمكن ان يكون للوجود الخارجي فرد غير الحصة لاستلزامه كونه موجودا خارجيا كما مر فلا يمكن ان يكون للوجود المصدري ايضا فرد
غير الحصة وهذا التقرير يبطل الافراد غير الحصص للوجود مطلقا ذهنيا كان او خارجيا فاين الكفاءة وان اراد معنى آخر فلا بد من بيانه واما احتمال ان يكون للوجود الذ
افراد غير الحصص دون الوجود الخارجي ففي غاية السقوط لعدم القائل بالفصل **قوله** يرد عليه آه حاصل الايراد انه غاية ما يلزم من كون مفهوم الوجود الخارجي عارضا
لحقيقة وجود تلك الحقيقة في الخارج ولا مضايقة فيه فان المعقول الثاني انما هو الوجود المصدري واما كون تلك الحقيقة المفروضة ايضا
من المعقولات الثانية فممنوع فيمكن ان لا تكون تلك الحقيقة منها فلا يضره كونها موجودة في الخارج وقال جد جدي[5] واستاذ استاذي
نور الله مرقده في حواشيه لدفع هذا الايراد اقول المحقق ليس بغافل عن الايراد كما لا يخفى عن كلامه اللاحق وهو ان المدعى بديهي والا
فلا يخفى ما فيه انتهى واقول جعل قوله لا يخفى ما فيه اشارة الى هذا الايراد ليس مستحسن لان فيه تسليم كون الوجود معقولا ثانيا وهذا المحقق

[1] اي مولانا صدر الدين الشيرازي منه مد ظله

[2] اي مولانا محمد حسن منه مد ظله

[3] اي في حواشيه المتعلقة بحواشي شرح المطالع منه مد ظله

[4] هذا مما اختاره صاحب شمس البازغة منه مد ظله

[5] اي مولانا محمد ظهور الله نور الله مرقده منه مد ظله

وانت خبير بانه مع كونه كفوا للتقرير الثاني يبطل ان كون الوجود المصدري مطلقا من المعقولات الثانية فلا ...

ينكره بل المحمل الصحيح له انه اشارة الى منع كون الوجود معقولا ثانيا **قوله** مسلم اقول تسليم كون الوجود معقولا ثانيا فى غاية السخافة كما نبهناك عليه

قوله واما كون تلك الحقائق منها آه قال بعض الناظرين اقول هذا الايراد فى غاية المتانة اذ المراد بالحقائق المعروضة للوجود المصدرى

ما هو منشأ انتزاعه ومنشأ انتزاع الوجود المصدرى عند القائلين بكون افراده مغايرة لحصصه موجود فى الخارج وهو الوجود الحقيقى عندهم وظاهر

انه ليس من المعقولات الثانية وبهذا ظهر ان بناء هذا الكلام ليس على ما جوزه المحقق الدوانى من كون الشئ الواحد معقولا ثانيا باعتبار مفهومه وموجودا

خارجيا باعتبار حقيقته كما يتوهم فى بادى الراى انتهى اقول لا يخفى ما فيه لما عرفتك سابقا ان المراد بالحقيقة غير الحصة المتنازع فى وجودها للوجود

المصدرى هو الامر الداخل فى كنهه غير الحصة وليس المراد به ما به الموجودية فان جميع الحكماء المحققين متفقون على ان للوجود منشأ مسمى بالوجود

وما به الوجود وهو امر آخر غير الوجود المصدرى واقربه السيد المحقق فى مواضع من كتبه فكيف ينكر الحقيقة للوجود بهذا المعنى ونسبة مثل

هذا الصنيع الى مثل هذا المحقق لبعيد فالنزاع انما هو فى ان هل للوجود المصدرى فرد آخر غير الحصة يحصل فى الذهن عند تصوره ام لا ولعلك

تفطنت من ههنا ان منع كون تلك الحقائق الوجودية من المعقولات الثانية كما صدر عن المحشى مكابرة صريحة فان كون الوجود المصدرى معقولا

ثانيا يستلزم كون حقيقته بالمعنى الذى ذكرنا من المعقولات الثانية ايضا الا ان يكون مبنيا على ما جوزه المحقق الدوانى[1] فى الحواشى القديمة

المتعلقة بشرح التجريد الجديد من كون الشئ الواحد معقولا ثانيا باعتبار مفهومه وموجودا خارجيا باعتبار حقيقته وفساد الشجرة ينبئ

عن فساد الثمرة **قوله** ان يستيقن بحسن تقرير الاستاذ آه اقول بل المتوقع من الفطن الذكى ان يستيقن بحسن تقرير احسن المحققين[2] المذكور اخرا

كما عرفت **قوله** الا ان الاخصر الاشمل آه الغرض منه بيان الفرق بين التقرير المطول وبين التقرير المختصر بانهما وان كانا وافيين بما هو المطلوب

ههنا من سلب الافراد غير المعانى الحصصية للمعانى المصدرية لكن المطول يشتمل على فائدة جديدة لا يشتمل عليها المختصر فكان الاطول

احسن من هذه الجهة **قوله** القائلين بان الوجودات الخاصة آه اعلم اولا عف ان الوجود يطلق على معنيين احدهما المعنى المصدرى

الانتزاعى الذى يعبر عنه ببودن وهو الذى جعلوه من المعقولات الثانية بناء على ما يفهم من ظاهر كلام القدماء وقد مر ان التحقيق خلافه

وثانيهما مصداقه ومنشأ انتزاعه وهو الوجود بمعنى ما به الوجودية ويعبر عنه بالوجود الخاص وثانيا عف انهم تنازعوا قديما وحديثا فى ان الوجود

هل هو بديهى التصور ام نظرية فذهب جمع الى ان تصوره بديهى يعلمه البله والصبيان وقال بعضهم ان تصوره نظرى وقال بعضهم ان

تصوره ممتنع وكتب المتاخرين مشحونة بذكر دلائل الفريقين والذى يحكمه النظر الدقيق هو ان النزاع بينهم لفظى فمن قال ببداهته اراد به الوجود

المصدرى فان تصوره بديهى لكونه من الانتزاعيات وكنه الانتزاعيات ليس الا ما يحصل فى الذهن على ما تقرر فى مقره ومن قال بكسبيته

او امتناعه اراد به الوجود بمعنى ما به الوجودية كذا ذكره الصدر الشيرازى[3] فى حواشى شرح التجريد وللمناظر ان يمنع كون كل ما يحصل عند انتزاع[4]

الانتزاعيات كنهها لها وثالثا عف انهم بعد اتفاقهم على ان الوجود المصدرى بديهى التصور مشترك بين الحقائق الموجودة وان الوجود الخاص موجود

فى نفس الامر لا محالة به ينتزع الوجود عن الموجودات اختلفوا فى تعيين الوجود الخاص وفى انه هل هو زائد على الحقائق او هو عينها او مشترك

فيها فذهب جمع من الاشاعرة والمعتزلة غير ابى الحسين واتباعه الى انه مشترك معنى[5] قال السيد المحقق فى حواشى شرح المواقف المدعى بحسب الظاهر

اشتراك معنى الوجود المصدرى والانتزاعى بين الوجودات والموجودات اشتراكا على وجه الاجتماع وبحسب النظر الدقيق اشتراك الوجود الحقيقى

انتهى وذهب ابو الحسن الاشعرى وابو الحسين البصرى المعتزلى الى انه نفس الحقيقة فى الواجب والممكنات كلها فالوجودات عندهم حقائق

متخالفة متكثرة بذواتها ووجود كل حقيقة عين لها وذهب الحكماء المشاؤن الى انه نفس ماهية الواجب وزائد فى الممكن منضم معه

[1] اى مولانا جلال الدين الدوانى رح ١٢ منه مد ظله

[2] اى ملا محمد حسن رح ١٢ منه مد ظله

[3] اى مولانا صدر الدين الشيرازى ١٢ منه مد ظله

[4] اى باعتبار المنشأ ١٢

فهو عندهم حقيقة مشتركة معنى بين الممكنات وذهب المتكلمون الى انه صفة قائمة منضمة بالماهية مطلقا واجبة كانت او ممكنة فجمهور
المتكلمين والحكماء متفقون على ان له مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات الا انه عند المتكلمين حقيقة واحدة تختلف بالقيود والاضافات
فالوجود عندهم معنى زائد على الماهية منضم معها في الواجب والممكن جميعا وعند الفلاسفة وجود الواجب مخالف لوجود الممكن في الحقيقة
واشتراكهما في مفهوم الكون فقط لا في حقيقته فالوجود الخاص في الواجب عين ذاته وفي الممكن زائد عليه منضم معه وذهب الحكماء الاشراقيون
الى ان الوجود حقيقة واحدة في الكل مختلفة بالكمال والنقصان ومقولة بالتشكيك على افرادها وذهب السيد المحقق في حواشي شرح
المواقف الى انه شخص خاص جزئي وهو الواجب لذاته وموجودية الاشياء انما هي باضافتها اليه ودلائل هذه المذاهب كلها مبسوطة
في الاسفار الكلامية فان اردت الاطلاع عليها فارجع الى حواشي شرح التجريد ورابعا ان ما نقله المحشي ههنا من مذهب المشائين
غير المذكور في الكتب المتداولة فان الوجود الخاص عندهم عين الحقيقة في الواجب ومشترك معنوي بين وجودات الممكنات لا ان
الوجودات حقائق متخالفة متكثرة كما ذكره نعم هذا مذهب الاشاعرة لكنهم لا يقولون بان الوجودات الخاصة امور منضمة الى الماهيات
بل هي عين الحقائق المتخالفة عندهم وبالجملة فكون الوجود مشتركا لفظيا بان يكون الوجودات حقائق متخالفة مع كون الوجود
عارضا للممكنات منضما اليها مما لم يذهب اليه المشاؤن بل لم ينسب هذا المذهب الى احد في الزبر المتداولة فلعل المحشي اطلع
على التصريح من بعض المشائين على ذلك وخامسا ان حاصل كلام المحشي ههنا ان تقرير الاستاذ الاطول مع افادته ما هو المطلوب يفيد
بطلان هذا المذهب ايضا لذكر الشق الاشتقاقي فيه فيقال هذه الامور المنضمة بالممكنات التي سميتموها وجودات خاصة لا بد ان يصدق
الوجود عليها باحد الصدقين والتالي بكلا شقيه باطل فالمقدم مثله اما بطلان الحمل بالمواطاة فظاهر فان حمل المعاني المصدرية على معروضاتها
ومناشي انتزاعها بالمواطاة باطل واما عدم الحمل الاشتقاقي فلانه لو حمل الوجود المصدري على الوجود الحقيقي المفروض كوجود زيد مثلا
لعرض له حصته مع قطع النظر عن تحققه في ذهن ما وكل ما هذا شانه فهو موجود خارجي فيلزم كون ذلك الوجود كالموجود موجودا خارجيا
وح فان لم يعرض له امر منضم آخر مسمى بالوجود الحقيقي به يصير ذلك الوجود الخاص موجودا سوى الحصة فليكن حال جميع الموجودات كذلك
فاي حاجة الى فرض عروض الامر المنضم بزيد مثلا وان عرض له فرد آخر فيلزم التسلسل وهو محال فثبت انه لا وجود للامور المنضمة
التي هي الوجود الحقيقي وذلك ما اردناه فالتقرير الاطول يبطل هذا المذهب ايضا مع افادته ابطال كون الافراد الاخر سوى الحصص
للوجود المصدري ولا كذلك الاخصر فانه لخلوه عن ذكر الشق الاشتقاقي لا يبطل به الا وجود افراد الوجود المصدري غير الحصص
بما مر من التقرير ولا يبطل به هذا المذهب لبقاء احتمال الحمل الاشتقاقي فافهم واغتنم هذا التحرير فان المحشين قد سكتوا في
هذا المقام عن الحل والتقرير **قوله** للماهيات الممكنة دون الحقيقة الواجبة فان الوجود عند المشائين عينها وهو معنى قولهم الواجب
وجود وموجود وما به الوجود وهو المراد من قولهم الوجود عين الواجب فالمراد بالوجود في هذا القول الوجود الخاص ومعناه ان الوجود الخاص
في الواجب عينه لا انه عرض به امر آخر صير موجودا كما في الممكنات تعالى الله عنه ويمكن ان يكون المراد به الوجود المصدري ويكون
معنى عينيته للواجب ان صدقه عليه لا يحتاج الى حيثية زائدة فان ذاتها بنفسها مبدأ الوجود بها ولا كذلك في الممكنات فان
صدق الوجود المصدري عليها مستندا الى حيثية جعل الجاعل ونحو ذلك فليحفظ **قوله** وان بطل كونها افرادا للوجود المصدري هذا
وان كان صحيحا لان الفردية تقتضي الحمل بالمواطاة فلو كانت الوجودات الخاصة المذكورة افرادا للوجود المصدري لوجب حمله عليها

٦١

له والا يصدق عليها الحمل لاستحالة ارتفاع النقيضين فكيف يكون اسبابا لوجود الموجودات ١٢ منه مد ظله

للماهيات الممكنة وهي الوجود بمعنى ما به الموجودية وان بطل كونها افرادا للوجود المصدري [illegible]

مواطاة وهو محال لكنه غير مفيد ههنا فان المراد من الافراد غير الحصص المتنازع في وجودها في هذا المبحث ليس منا شئ انتزاع الوجود المصدري التي هي
الوجودات الخاصة حتى يكون انكار افادة هذا الدليل بطلان كون الوجودات الحقيقية المذكورة افراد الوجود المصدري مفيدا كما نبهناك عليه غير مرة
بل المراد ما يحصل عند تصور الوجود المصدري في الذهن فهذا الكلام وقع في غير موضعه فتذكر لعله يحتاج الى اللطف القريحة ومن لم يتعقل ما ذكرنا فلا يتهم الا عقله
قوله بخلاف الاطول قد يتوهم ههنا ان توصيف الدليل الاول بالاطول يفيد ان الثاني طويل وتوصيفه بالاخصر ينافيه وكذا توصيف الثاني
بالاخصر يفيد ان الاول مختصر وتوصيفه بالاطول ينافيه وجوابه ان الاطول والاخصر وان كانا من صيغ التفضيل لكن قد تجرد صيغة التفضيل عن
معنى التفضيل كما اشار اليه العلامة الجرجاني[٥١] في حواشي شرح الشمسية فالمراد بالاطول الطويل وبالاخصر المختصر فلا منافاة **قوله** ولا غائلة فيه هذا
دفع دخل مقدر تقرير الدخل انه لما افاد الدليل الاول فائدة اخرى ايضا ولم يحصل هذا المنصب للدليل الثاني فكان الدليل الاول اولى مع ان الاستاذ
قد جعل الثاني اولى في ما سبق وتحرير الدفع ان الاولوية التي حكم بها الاستاذ على الثاني انما هو باعتبار افادة المقصود واما افادة ابطال المذهب
المذكور فامر خارج عن المبحث فلا مضايقة لو لم يفده الدليل الثاني الذي هو الاولى **قوله** فان المقصود في هذا المقام آه قال بعض الناظرين يعني
ان مقصود الشارح نفي الفردية الحقيقية وذلك لانه فهم من كلام السيد المحقق انه يقول ان معروض الوجود المصدري فرد حقيقي له فاورد عليه ما اورد
وقد عرفت مقصود السيد المحقق فلا يرد عليه ما قال انتهى اقول قد عرفناك مرة بعد اخرى ان هذا افتراء **قوله** وقد بقي بعد خبايا جمع خبية كالخفية
وزنا ومعنى وقد اظهرنا تلك الخبايا في هذه المباحث فتشكر **قال في الحاشية** لا يقال لكل من الوجودين لوازم آه هذه معارضة على ما ذكر
سابقا من ان بين الوجود الذهني والخارجي اتحادا نوعيا وتقريرها ان دليلكم وان كان يثبت مدعاكم لكن عندنا دليل ينفيه وهو ان لكل من الوجود
الذهني والخارجي لوازم ليست للآخر كالاحراق للنار والحرارة للهواء والبرودة للماء وغير ذلك فانها عوارض للوجودات الخارجية
ولا يمكن وجودها في الذهن وكالانكشاف به والاكتناف بالعوارض وكونه صفة للنفس وغير ذلك فانها عوارض للوجود الذهني ولا يمكن
عروضها للوجود الخارجي واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات فيلزم الاختلاف بين الوجود الذهني والخارجي
وهو خلاف ما ادعيتموه واجاب عنها كمال المدققين[٥٢] بان اختلاف اللوازم انما يدل على اختلاف الملزومات اذا كانت اللوازم
لوازم نفس الماهية وذا في ما نحن فيه ممنوع فيجوز ان تكون كلوازم الصنف فلا يلزم من مخالفتها اختلاف الوجود الخارجي والذهني نوعا
بل صنفا والمطلوب ذاك لا هذا **قال في المنهية** ايضا واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات اعلم ان ههنا اربع مقدمات متداولة
على السنتهم في مواضع الاولى ما ذكر ههنا والثانية اختلاف الملزومات لا يدل على اختلاف اللوازم والثالثة اتحاد اللوازم لا يدل
على اتحاد الملزومات والرابعة اتحاد الملزومات يدل على اتحاد اللوازم اما الاولى فاستدل عليها العلامة[٥٣] الكوفاموي في شرح السلم
تقليدا لمتبحر العلوم[٥٤] كما هو دابه في جميع تصانيفه بما توضيحه ان الملزوم علة للوازم اما بنفس ماهيته كما هو مذهب رئيس الصناعة[٥٥] او باعتبار
وجوده المطلق في لوازم الماهية ووجوده الخارجي في اللوازم الخارجية ووجوده الذهني في اللوازم الذهنية كما ذهب اليه المتاخرون
واللوازم من آثار الملزومات ومقتضياتها وقد تقرر في مقره ان الشئ الواحد لا يصدر منه الا الواحد فلا يصدر عن الملزوم الواحد
الا اللازم الواحد ولا يمكن صدور اللوازم المتعددة عن ملزوم واحد وذلك ما اردناه وهذا عجيب منه جدا ولا عجب منه فانه اقتدى
بمن اقتدى ظانا ان الامام ضامن انما العجب ممن امامه حيث لم يفهم سخافة هذا التقرير مع غوصه في بحار الحكمة اليمانية ولم يتفطن
ما يرد عليه من الوجوه القوية اليمانية منها ان هذا الدليل مبني على كون اللوازم معلولة لملزوماتها وهو في حيز البطلان بل التحقيق الحقيق

[٥١] اي مولانا السيد علي الجرجاني ١٢ منه مد ظله

[٥٢] اي مولانا كمال الدين رح ١٢ منه مد ظله

[٥٣] اي القاضي محمد مبارك الكوفاموي ١٢ منه مد ظله

[٥٤] اي السيد باقر داماد ١٢ منه مد ظله

[٥٥] اي الشيخ الرئيس

بالقبول بعنوان اللوازم مجعولة بجعل الله سبحانه لكن بجعل الملزوم لا بجعل مستانف ومنها انه ان اراد من كون الملزومات فواعل للوازم انها
فواعل مصدرة لها حقيقة فهو باطل اذ الفاعل الحقيقي لجميع الاشياء هو الله تعالى وما يظن في الظاهر انه فاعل فليس بفاعل حقيقة انما هو
من الاسباب والآلات وما يستفاد من كلام الحكماء من نسبة الفاعلية الى غير الله تعالى كالصورة النوعية في باب الطبيعيات والعقل الفعال
الفعال في مبحث الالهيات فتسامح منهم اعتمادا على الفطرة الوقادة والفاعل الحقيقي عندهم لجميع الاشياء انما هو الله تعالى وما سواه
من الوسائط والروابط كما صرح به المحقق الطوسي[1] في شرح الاشارات فاذن فاعل اللوازم وجاعلها انما هو الله تعالى لا الملزومات وان اراد
بالفاعل المؤثر مطلقا او الموقوف عليه مطلقا فالحد الاوسط لا يتكرر لان المراد من الشئ الواحد في قولهم الواحد لا يصدر منه الا الواحد انما
هو المصدر لا المؤثر مطلقا ومنها ان قولهم الواحد لا يصدر منه الا الواحد لم يثبت بدليل صحيح الى الآن والدلائل المذكورة في
اسفارهم في هذا المقام كلها واهية فالبناء على الفاسد فاسد ومنها ان صدور الكثير من الواحد انما يمتنع من جهة واحدة واما اذا كانت
هناك جهات مختلفة فلا باس بصدور الكثير عنه كما صرح به ابن كمونة[2] في شرح التلويحات ولهذا جوزوا صدور الاثنين عن العقل الاول
وهكذا الى ان قالوا بصدور جملة الاشياء من العقل الفعال فكذلك يجوز ان يكون لملزوم واحد جهات مختلفة تكون مبدأ اللزوم لوازم مختلفة
وبالجملة فهذا الدليل لا ينبغي ان تصغى اليه الآذان وتشهده الاذهان فالصحيح ان يقال لو لم يستلزم اختلاف اللوازم اختلاف الملزومات
لصح الانفكاك بين اللازم والملزوم فان معنى اختلاف اللوازم ان يكون لازم الشئ لا يكون لازما للشئ آخر فاذا وجد اختلاف اللوازم
لا بد ان يوجد اختلاف الملزومات فانه لو اتحد الملزوم لا يعرضه الا لازم واحد فيلزم الانفكاك بين اللازم الآخر وملزومه وهو ينافي معنى اللزوم
واما الثانية فوجهها انه قد يكون اللازم اعم من الملزوم كالحرارة اللازمة للشمس والحركة والنار فانها مختلفة بالماهية مع اتحاد لازمها وان اورد
عليه ان الحرارة الحاصلة من الشمس غير الحرارة الحاصلة من النار وقس عليه فاين اتحاد اللازم وجوابه انا نتكلم في مطلق الحرارة من حيث انه
مطلق فانه لازم واحد للملزومات المختلفة واما الثالثة فلما ذكرنا آنفا من كون اللازم اعم فلا يلزم من اتحاد اللوازم اتحاد الملزومات واما الرابعة
فلما ذكرنا في تحقيق الاولى فانه لو جاز اتحاد الملزومات مع اختلاف اللوازم للزم الانفكاك بين اللازم والملزوم فانتقضت القاعدة الاولى
فاحفظ هذا التدقيق **قال** في المنهية ايضا لانا نقول آه جواب للمعارضة المذكورة وتحريره ان اللوازم المختلفة في الوجودين ليست مستندة
الى الوجود الخارجي والذهني المصدريين حتى يلزم اختلافهما نوعا بل هي مستندة الى الوجود الحقيقي الذي يعبر عنه بالوجود الخاص بمعنى ما به الموجودية
هذا وقد اضطربت كلمات الناظرين في هذا المبحث في ان مراد السيد المحقق من الوجود الذي يسند اليه اللوازم المختلفة ههنا ماذا فمنهم من قال
ان المراد به الامر المنضم مع الماهية وعليه سلك الفاضل المحشي وسيجئ ما له وما عليه ومنهم من زعم ان المراد به الوجه على ما هو مذهبه[3] واورد عليه بان الواجب تعالى واحد شخصا
فلا يمكن استناد اللوازم المختلفة اليه واجاب عنه الفاضل الكوفاموي[4] بان استناد الامور المختلفة الى الامر الواحد انما لا يجوز اذا لم تكن هناك جهة متكثرة والا فيجوز
ان تعتبر مع الواجب اعتبارات مختلفة بها يستند اليه اللوازم المختلفة والقول بان مقتضى اختلاف اللوازم اختلاف الملزومات حقيقة لا اعتبارا مما لا دليل عليه
ورده الفاضل المحشي بما رده وستطلع على ما له وما عليه عن قريب ومنهم من قال ان هذا الجواب مبني على مذهب الاشاعرة القائلين بان الوجود نفس حقيقة كل شئ وهو مشترك
لفظي بين الحقائق المتخالفة وفيه ان صاحب هذا القول يرى ان وجود كل موجود نفس حقيقته فان كانت الحقيقة الموجودة في الخارج والذهن حقيقة واحدة
فالوجود الخاص الخارجي والذهني متحدان حقيقة فكيف يستند اليه اللوازم المتخالفة الدالة على اختلاف الملزومات وان لم تكن حقيقة الوجود الخارجي والذهني
حقيقة واحدة بناء على مذهب الصدر الشيرازي[5] من انقلاب الحقيقة باختلاف الوجود او بناء على القول بحصول الاشباح فتخالف هذين الوجودين

[1] اي مولانا نصير الدين الطوسي منه مد ظله

[2] المراد به المحقق عز الدولة سعد بن منصور ابن كمونة الاسرائيلي منه عم فيضه

[3] المراد به المولوي محمد عظيم الكوفاموي منه مد ظله

[4] اي مولانا صدر الدين الشيرازي منه مد ظله

عند الجمہور تشہد لیسنحا فتدبر قال بحر العلوم نور اللہ مرقدہ ثم انہ اخترع بعض المتاخرین مذہبا فزعموا انہ مذہب المشائین وہو ان الوجود
المشترک ہو المصدری واشتراکہ بین الافراد المتخالفۃ بالحقیقۃ وکل وجود شخص بنفسہ بسیط المبہمات متشخصۃ بہ بقیامہ بہا قیاما انضمامیا
وتارۃ یقولون قیاما اتحادیا کقیام الجنس بالفصل فان بنی جواب المحشی علی ہذا الرای فلہ نوع توجہ انتہی وفیہ ان السید المحقق قد صرح ان الوجود
المشترک وان کان یظن فی بادی الرای انہ المصدری لکنہ فی الحقیقۃ ہو الوجود الخاص فہو لیس بمعارض عن کون المشترک ہو الوجود المصدری
قولہ الظاہر انہ اراد بہ الخ قال فی النہایۃ فی الوجود مذاہب احدہا ان الوجود عبارۃ عن الواجب تعالی وثانیہا انہ عبارۃ عن حقیقۃ الشئ
وثالثہا انہ عبارۃ عن الامر المنضم الی الماہیۃ والظاہر ان مراد المحشی فی الجواب المذکور فی الحاشیۃ المذہب الاخیر والیہ اشار بقولہ الظاہر
انہ اراد الخ انتہت **قولہ** فیہا ای فی الوجود مذاہب اختلفوا فی الوجود فی مواضع فی بداہتہ ونظریتہ وفی اشتراکہ بین الموجودات وعدم اشتراکہ
وفی عینیتہ للموجودات وزیادتہ علیہا وکتب الکلام مزینۃ بذکر ہذہ الاختلافات والتحقیق علی ما ذکرہ السید المحقق فی حواشی شرح المواقف
ان الاختلاف الاول لفظی حیث قال الظاہر ان القائل ببداہۃ تصور الوجود اراد بہ المعنی المصدری والقائل بکسبیتہ وبامتناعہ اراد بہ
منشأ الانتزاع والوجود الحقیقی انتہی واما الاختلافات الباقیۃ فالذی یظہر بالنظر الدقیق ہو انہا فی الوجود الخاص بمعنی ما بہ الموجودیۃ وقد
تفصیلہ فیما افاد کمال الدین الحقیقین فی حواشیہ عند کلام السید المحقق المذکور فعلی ہذا یکون النزاع فی اشتراک الوجود فی الماہیات واختصاصہ
وکذا فی زیادۃ الوجود وعینیتہ مع الماہیات کلہا یرجع الی النزاع اللفظی فان القائل باشتراک الوجود ہو القائل بالمعنی الانتزاعی
المصدری دون من یقول بعینیتہ مع الماہیات وکذا حال القائل بزیادتہ انتہی ما السطعۃ **قولہ** فیہا عبارۃ عن الواجب ہذا ہو مذہب
الاشراقیین وتبعہم السید المحقق وحقق ان ما بہ موجودیۃ جمیع الاشیاء ہو الواجب والیہ تنتسب الموجودات کلہا فالواجب موجود بالذات والممکنات
موجودۃ بوجودہ کما یقال الماء مشمس وفرع علیہ فی حواشی حاشیۃ التہذیب الجلالیۃ عینیۃ علم الواجب الاجمالی بذاتہ تعالی حیث
قال ان للممکن جہتین جہۃ الوجود والفعلیۃ وجہۃ العدم واللافعلیۃ وہو بحسب الجہۃ الثانیۃ لا یصلح ان یتعلق بہ العلم فانہ بہذہ الجہۃ
معدوم فالجہۃ التی بحسبہا یتعلق العلم انما ہی الاولی وہی راجعۃ الیہ تعالی فان وجود الممکن ہو بعینہ وجود الواجب فعلمہ تعالی بالممکنات
ینطوی فی علمہ بذاتہ بحیث لا یعزب عنہ مثقال ذرۃ انتہی والتحقیق ان ما اختارہ من کون الوجود الحقیقی عین الواجب باطل فانہ لا یخلو
اما ان یکون ذات الواجب مصداق الوجود او انتساب الممکن الیہ وکلامہ فی حواشی شرح المواقف قد یشعر بالاول وقد یشعر بالثانی
وکلاہما باطلان اما ان کون ذات الواجب بعینہا وجودا خاصا وما بہ الموجودیۃ لجمیع الاشیاء باطل فلان ذات الواجب اما ان یکفی
فی موجودیۃ جمیع الاشیاء ویصح حکایۃ الموجودیۃ للممکن عنہ اولا یکفی فعلی الاول یلزم وجوب الممکن ای ممکن کان لان مصداق الموجودیۃ
لما کان نفس الذات الواجبۃ بلا احتیاج امر آخر وجب کون الممکن موجودا وہذا خلف وعلی الثانی یلزم الاحتیاج الی شرط زائد بحیث
لو لم یوجد ذلک الشرط لم یوجد الممکن مع وجود الواجب فی الحالین وح فلم یکن ذات الواجب مصداقا للوجود بل الشرط الزائد واما استنادہ
علی مذہبہ فی منہیات حواشی الحاشیۃ الجلالیۃ بانہ لو کان وجود الممکن قائما بہ فاما ان یکون اتصافہ انضمامیا او انتزاعیا
فعلی الاول یلزم ان یکون قبل الوجود وجود ضرورۃ ان الاتصاف الانضمامی یتوقف علی ان یوجد المنضم الیہ فی ظرف الاتصاف
ثم یوجد فیہ الصفۃ وعلی الثانی لا بد لہ من منشأ الانتزاع ہو الوجود حقیقۃ فننقل الکلام الیہ حتی یتسلسل او ینتہی الی الواجب
ففیہ تام لا لما قیل ان لنا ان نختار شق الانضمام ونقول یجوز ان یکون انضمام الوجود الی الممکن کانضمام الفصل مع الجنس فلا یلزم الوجود

۵۱ ای مولانا عبد العلی قدس سرہ منہ عم فیضہ

الظاہر انہ اراد بہ الامر المنضم

غلام یحیی رح

۵۲ ای مولانا کمال الدین رح منہ عم فیضہ

۶۴

قبل الوجود لان نحو من الانضمام يرجع الى الجزئية فيلزم ان يكون الوجود جزءا من الممكن ولم يقل به احد فهذا الاحتمال خارج عن البحث بل لانه لا يلزم من ابطال شقي القيام الانضمامي والانتزاعي ثبوت المدعى وهو كون الوجود عين الواجب لبقاء شق العينية التي ذهب اليها الاشعري فانه قال وجود كل حقيقة عينها فلابد من ابطاله حتى يتم الدليل واما ان كون انتساب الممكن الى الواجب تعالى هو الوجود باطل فلان هذا الانتساب اما ان يكون صفة للممكن كما هو الظاهر او صفة للواجب على الاول فاما انتزاعي او انضمامي وقد ابطلهما وعلى الثاني فلا يخلو اما ان يكون انضماميا او انتزاعيا فان كان انضماميا فوجود كل ممكن انتساب خاص له بالواجب قائم بالباري تعالى وصفات الواجب كلها قديمة فيلزم قدم الممكنات باسرها وان كان انتزاعيا فيجري الكلام في المنشأ فافهم **قوله** فيها وثانيها آه هذا مذهب الشيخ الاشعري ومن تبعه والدلائل الموردة لاثباته في الكتب الكلامية كلها مخدوشة ويرد عليه ان عينية الوجود تستلزم الوجوب فان الماهية لما كانت عين الوجود صارت بنفسها مصداق الوجود من دون احتياج الى امر آخر وكل ما هو كذلك فهو واجب ويجاب عنه بان العينية لا تستلزم الوجوب فان الوجود اذا كان عينها فبطلان الماهية هو بطلان الوجود فالوجود مفتقر في تقرره في الواقع الى الجاعل وكذا الماهية فلا وجوب **قوله** فيها وثالثها آه هذا القول يشمل ثلثة مذاهب الاول مذهب الحكماء المشائين وهو ان الوجود عين الذات في الواجب وفي الممكنات زائد عليها منضم معها فهو مشترك معنوي بين الممكنات فقط والثاني مذهب المتكلمين القائلين بان الوجود مطلقا سواء كان وجود الممكن او وجود الواجب زائد فعندهم الوجود مشترك معنوي بين الكل والثالث مذهب زين الدين واتباعه وهو ان الوجود مشترك لفظي بين الواجب والممكن ومشترك معنوي بين الممكنات وهذا الاخير سخيف جدا فانظر ماذا ترى **قوله** فلوازم الوجود الذهني آه حاصله ان المراد بالوجود الذي سند السيد المحقق اللوازم المختلفة اليه هو الامر المنضم مع الماهية وظاهر ان المنضم مع الوجود الخارجي غير المنضم مع الوجود الذهني فلوازم الوجود الخارجي مستندة الى ما هو منضم مع الماهيات في الخارج ولوازم الوجود الذهني مستندة الى ما هو منضم معها في الذهن وهما اي الامران المنضمان مختلفان بالماهية فصح استلزام اختلاف اللوازم اختلاف الملزومات مع عدم اختلاف الوجودين المصدريين لعدم استناد اللوازم المختلفة اليهما ويرد عليه انما يصح لو كانت الوجودات عبارة عن الامور المنضمة مع الماهيات وكانت حقائق متخالفة متكثرة بذواتها بان يكون اشتراك الوجود بينها اشتراكا لفظيا كما نقله المحشي سابقا عن المشائين فانه يمكن استناد اللوازم المختلفة الى تلك الوجودات المختلفة وقد عرفت انه ليس كذلك فان القائلين بانها حقائق مختلفة بالاشتراك اللفظي قائلون بانها عبارة عن نفس الحقائق لا انها عبارة عن الامور المنضمة والقائلون بكونها عبارة عن الامور المنضمة قائلون بالاشتراك المعنوي فلا تنفع ارادة الامر المنضم ههنا شيئا وقد تنبه عليه المحشي ههنا فقال مستدركا لكنه الخ واما ما اورده بعض الافاضل على تقرير المحشي بقوله اقول فيه انا اذا تصورنا شيئا ووجوده الخارجي منضم معه فيحصل ذلك الشيء في الذهن مع وجوده الخارجي بناء على حصول الاشياء بانفسها كما هو المتقرر عندهم فاذا كان الوجود منضما مع الشيء في الذهن فهو بعينه الوجود الذهني فيلزم الاتحاد بين الوجودين بحسب الذات فيعود الاشكال ومن ههنا يعلل ما قيل من انه لو بني جواب المحشي على هذا فله نوع توجيه انتهى بلفظه فخبط فاحش منه بناء على زعمه في مواضع متعددة من حاشيته ان معنى حصول الاشياء بانفسها حصول الشيء الخارجي من حيث تشخصه ووجوده الخارجيين في الذهن ولهذا اعترض على مذهب الطبيعيين في الابصار القائلين بحصول الصورة انطباعا في الرطوبة الجليدية كما مر تفصيله بثلثة ايرادات الاول ان الحصول في الحاسة انما يكون على سبيل الحلول وهو يقتضي الاحتياج الى المحل بشهادة الوجدان ولا شك في ان الهوية الشخصية المذكورة من حيث انها هوية شخصية موجودة في الخارج لا تفتقر الى الحاسة فلا يتصور حلول الهوية المذكورة في القوة الحاسة والثاني ان جماعة من الناس قد تبصر شخصا واحدا في زمان واحد

غلام يحيى رح

سله اسم المولوي عبد النبي رح ۱۲ منه عفي عنه

فلو حصلت هويته الشخصية في ذلك الزمان في ازمان مختلفة يلزم وجود شخص واحد في زمان واحد في المحال المتعددة والثالث انه لو حصل الشخص في الحاسة مع التشخص الخارجي يلزم ان يكون له تشخصان الخارجي والذهني وتعدد التشخص للشخص الواحد باطل فهذه الايرادات من قبيل بناء الفاسد على الفاسد اذ مذهب المشائين ليس ما زعمه ذلك الفاضل حتى ترد عليه الايرادات الثلثة المذكورة **قوله** لكنه لا يصح آه حاصله ان استناد اللوازم المختلفة الى الامور المنضمة مع الماهيات التي هي وجودات حقيقة لا يصح على المذهب المختار للحكماء المشائين من ان الوجود مشترك معنوي بينها بان يكون الوجود موضوعا لمعنى واحد وهو مبدأ الوجود وما به الوجود ويكون هذه الامور افراده وذلك لان الامر المنضم الى الماهية على تقدير كونه مشتركا معنويا بينها يكون متحد النوع فلا يصح اسناد اختلاف اللوازم اليه بل انما يصح على الاشتراك اللفظي وهو باطل كما مر وانا اقول الاستدراك ههنا لا معنى له فانه يوهم ان ههنا مذهبا آخر غير ما استدرك به وقد عرفت انه ليس كذلك فان القائلين بالامر المنضم قائلون بالاشتراك المعنوي **قوله** بناء على ما قال اي السيد المحقق في حواشي شرح المواقف وحاصل كلامه فيها ان المعنى بالنظر الى المقصد الاول من المرصد الاول من الموقف الثاني من المواقف الموضوع لاثبات بداهة الوجود المصدري اشتراك الوجود المصدري معنى بين افراده التي هي حصصه او بين الموجودات بحسب الحمل الاشتقاقي في هذا المقصد الثاني لكن اشتراك الوجود المصدري الانتزاعي لا يتصور حقيقة الا بحسب المنشأ الذي هو الوجود الحقيقي فيكون الاشتراك فيه حقيقة لا في المعنى الانتزاعي وايضا اشتراك المعنى المصدري بين الوجودات والموجودات ضروري غير قابل لان يجعل مسئلة من الفن بل لكونه اجلى مما لا يليق النزاع من هؤلاء العقلاء فيه فيكون الاشتراك وعدمه في الوجود الحقيقي حقيقة **قوله** بين الوجودات او الموجودات وجه الترديد ان الوجوه الدالة على اشتراك الوجود المذكورة في المواقف بعضها تدل على اشتراك الوجود بين افراده الحصصية وبعضها تدل على اشتراكه بين افراد الموجودة ولولا ضيق المقام لذكرتها **قوله** اشتراكا على وجه الاجتماع هو عبارة عن امكان صدق الكلي على الافراد مجتمعة كما يصدق عليها منفردة والاشتراك المعنوي عبارة عن اشتراك المعنى بين افراده كالانسان بالنسبة الى افراده والاشتراك اللفظي عبارة عن اشتراك اللفظ في المعاني كالعين بالنسبة الى معانيه هكذا نقل عنه في المنهية **قوله** وبحسب النظر الدقيق اشتراك الوجود الحقيقي اورد عليه احسن المحققين رحمه الله في حاشيته المتعلقة بحواشي شرح المواقف بان الوجود الحقيقي لم يتنقح بعد فارجاع المباحث اليه الغاء لها بل الاليق في حق من يرجع المباحث ان يعين المبحث على ان كثيرا من دلائل المتخاصمين بل كلها لا ينطبق الا على المصدري انتهى وانت تعلم ان اختيار وقوع النزاع في الوجود المصدري البديهي الاشتراك ليس باولى من اختيار وقوعه في الوجود الحقيقي ولا عجب من وقوع النزاع عن القدماء الذين لا تمييز لهم في المباحث في الوجود الحقيقي قبل تنقيح المصداق **قوله** وما قيل القائل الفاضل السنديلي مجيبا عما اورده كمال المدققين بقوله ان الوجود بمعنى ما به الوجود اما عبارة عن الواجب فلا يصح استناد اختلاف اللوازم المختلفة اليه لاتحاده نوعا بل شخصا واما عبارة عن الماهية نفسها وهي ايضا لا تصلح للاستناد ضرورة الاتحاد فيها ذهنا وخارجا واما عبارة عن الامر المنضم وذلك ايضا باطل على تقدير الاشتراك المعنوي كما هو المتقرر في مدارك الحكماء انتهى حيث قال انا مع اعترافي بقصور الباع اقول يمكن ان يقال انه اراد بالوجود ما به الوجود وهو الواجب واستناد الاشياء المختلفة الى الواحد انما لا يجوز اذا لم تعتبر معه جهات متعددة واما اذا اعتبرت فيجوز انتهى وهكذا ذكره الفاضل الكوفاموي **قوله** ليس بجيد فيه اشارة الى دفع الايراد **قوله** اذ بناء على هذا يصح آه حاصله انه لو كفى التغاير الاعتباري فيمكن استناد اللوازم المختلفة الى الوجود المصدري ايضا لتحقق التغاير بين الوجودين اعتبارا فلم عدل السيد المحقق عنه واجاب عنه جد جدي واستاذ استاذي نور الله مرقده بانه انما عرض عنه لان اللوازم انما هي مستندة في نفس الامر الى الوجود الحقيقي دون المصدري لا لان الجواب لا يتأتى الا به **قوله** بل الجيد اي الجيد من بد والامر في الجواب كذا في المنهية

قوله بما هو الاقتصار على المبنى عليه قال فی المنهية المراد به الامر المنضم مع الماهية وهذا القدر كاف فی دفع الاشكال انتهت **قال** المحشی

حصولی آه اعلم ان فی كلام المصنف ثلثة احتمالات الاول ان يراد بالتجدد الحادث فقط وبالصفة الحصولی وهذا هو الذی ابطله سابقا فی المنهية

واراد ههنا ابطاله فی الحاشية والثانی ان يراد به الحصولی الحادث وهو الذی صدره سابقا بقوله ويمكن آه فاللام فی قوله ههنا كما هو

الا العلم الحصولی للعهد ای الحصولی الحادث لانه لا دخل فی الاكتسابات الا للعلم الحصولی الحادث على ما مر تقريره والثالث ان يراد به مطلق

الحصولی ويكون قوله الذی لا يكفی فيه مجرد الحضور صفة كاشفة وهو الذی ذكره بقوله كان المراد الخ بحمل البعدية على الذاتية على ما هو الصحيح

المقبول عند ارباب التصحيح وعلى هذا يكون كل من العبارات الثلث محمولا على فائدة جديدة وكل جديدة اولى من قديمة **قوله** وجه لعدول

المصنف الخ قال بعض الناظرين يعنی ان المصنف لم يخصص المقسم بالحادث بل عدل عنه وخصص بالمتجدد ووجهه انه على تقدير تخصيص المقسم

بالحادث لابد من التخصيص بالحصولی ايضا لان الحادث اعم من الحصولی من وجه فيلزم تخصيص المقسم بالحصولی بعد تخصيصه بالحادث من

غير ضرورة واما على تقدير تخصيصه بالتجدد كما فعله المصنف فلا حاجة الى تخصيصه بالحصولی اذ المتجدد بمعنى الحصولی الحادث ولا يخفى

ان هذا الكلام من الشارح نص على ان مورد القسمة عند المصنف فی زعمه هو الحصولی الحادث كما اومانا اليه فيما سبق انتهى اقول غرض

السيد المحقق ههنا ان المصنف لم يخصص المقسم بالحادث بل عدل عنه وخصصه بالمتجدد ووجهه انه على تقدير تخصيصه بالحادث لابد

ان يخصص بالحصولی ايضا فيلزم التخصيص مرتين من غير ضرورة داعية اليه وعلى تقدير تخصيصه بالمتجدد الذی هو عبارة عن الحصولی

لا يلزم التخصيص مرتين من غير ضرورة فان العلم الحصولی القديم ايضا ينقسم الى التصور والتصديق عند المحققين ومنهم المصنف فلا بد

ان يقيد المقسم بالحصولی المطلق ثم ان البداهة والنظرية لا يتصف بهما الا الحصولی الحادث فلابد من تقييد الحصولی بالحادث عند التقسيم

الثانی **قوله** توجيهه توضيحه انه كما ان البناء يعلم ما يبنيه ويصوره فی ذهنه قبل البناء ثم يعلمه بصورته التفصيلية بعد الفراغ عن بنائه كذلك

الواجب تعالى يعلم الاشياء قبل وجودها وبعد وجودها ولكن فرق بين علم البناء قبل وجود البناء وبين علم الواجب قبل وجود الاشياء

فان فی الاول اجمالا منافيا للكشف التام وفی الثانی انكشاف تام فالله تعالى يعلم الاشياء قبل وجودها علما تاما كما يعلم بعد وجودها

وهذا العلم السابق هو المسمى بالعلم الفعلی لانه مبدأ الفعل الخاق ومنشأ الجعل للاشياء فان الجاعل ما لم يعلم المجعول لا يصدر منه الجعل وهو ظاهر

والعلم الذی يكون بعد ايجاد الاشياء يسمى بالتفصيلی قال السيد المحقق فی حواشی حاشية التهذيب الجلالية اعلم ان للواجب علما اجماليا

وعلما تفصيليا اما العلم الاجمالی فهو مبدأ للعلم التفصيلی وخلاق للصور الذهنية والخارجية وهو العلم الحقيقی وهو صفة الكمال وعين الذات واما العلم

التفصيلی فهو علم حضوری بالموجودات الخارجية والصور الذهنية العلوية والسفلية انتهى اذا تمهد لك هذا فنقول ان المصنف قد شمل العلم الحضوری

الذی يكفی فيه مجرد الحضور لعلم الواجب ثم لم يقيده بعلمه بنفسه كما قيد علم العقول به فعلم منه ان علم الواجب مطلقا علم حضوری سواء كان بنفسه او بغيره

وقد تقرر فی مقره وسياتی تقريره عن قريب ان العلم والمعلوم فی الحصولی متغايران بالاعتبار وفی الحضوری متحدان لا تغاير بينهما اصلا لكونه

عبارة عن نفس المدرك الحاضر عند المدرك فيلزم منه ثلث استحالات الاولى عدم علمه قبل وجود الممكنات لان علمه بها اذا كان حضوريا

عين الحاضر عند المدرك ولا حضور للممكنات قبل وجودها فلا يكون لعلمه بها قبل وجودها سبيل والثانية استكماله بالغير فلانه لا شك ان العلم

صفة كمال وعلى هذا التقدير يلزم استكماله بالممكنات لكون العلم عبارة عنها والاستكمال بالغير نقص فی ذاته والثالثة زيادة صفة العلم لانه لما كان

عبارة عن الممكن بنفسه لكونه حضوريا والممكن زائد على الواجب فيلزم زيادة صفة العلم عليه مع انهم قائلون بعينية صفة العلم بل بعينية جميع الصفات الحقيقية

قوله انه قد تقرر في محله اي في فن الالٰهيات من الحكمة الباحث عن احوال ما لا يفتقر الى المادة مطلقا اي في الوجود الخارجي ولا في الوجود الذهني كالاله تعالى قوله علما فعليا يقابله العلم الانفعالي وهو الذي يكون بالتأثر عن الغير وهو ليس بصفة كمال قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات تقسيم المعقولات الى ما يكون علة للوجود الاعيان الخارجية التي هي صورها كتعقل الانسان عملا غريبا لم يسبقه احد الى مثله وايجاد ما يعقله بعد ذلك ويسمى علما فعليا والى ما يكون معلولات للاعيان الخارجية كتعقل الانسان شيئا شاهده ويسمى علما انفعاليا ويجب ان يكون تعقل الواجب من النحو الاول قوله ينادي باعلى نداء الخ كيف لا فالبعرة تدل على البعير والاقدام تدل على المسير افلا يدل هذا النظام العجيب على علم اللطيف الخبير وهذا النداء لم يصل الى قعر صماخ الشيخ المقتول حيث زعم ان علمه تعالى ليس فعليا مقدما على الايجاد حيث قال في حكمة الاشراق بعد ما ابطل مذهب المشائين القائلين بانطواء علم الممكنات في علمه تعالى بذاته في زعمه وسنذكره عن قريب فاذن الحق في العلم قاعدة الاشراق وهو ان علمه بذاته هو كونه ظاهرا لذاته وعلمه بالاشياء كونها ظاهرة له اما بانفسها او متعلقاتها انتهى ولما شعر بورود الايراد عليه بانه لو لم يعلم الواجب الاشياء قبل ايجاد العالم فكيف يصدر عنه هذا النظام الاكمل اجاب بان النظام العجيب الموجود في العالم لازم من عجب الترتيب الذي بين المجردات العقلية والنسب اللازمة واضوائها المنعكسة بعضها عن بعض انتهى ولعمري هذا الكلام من اوله الى آخره مما يقشعر عنه جلود الذين يخشون ربهم وتقف به شعور الذين يخافون ربهم الم ينظر الى هذا النظام العجيب والترتيب الغريب ليقول عاقل انه صدر من غير ان يعلمه موجده ويتصوره مبدؤه واما اعتذاره بان جودة النظام وحسن الترتيب انما هي ظلال ولوازم للنسب الشريفة والترتيب الانيق الواقع بين المفارقات فان العقول المفارقة كثيرة ولها سلسلة طولية وعرضية فذوات هذه الاصنام تابعة لذوات اربابها وهيئاتها لهيئاتها فمردود بما ذكره العلامة الشيرازي في الاسفار الاربعة بانا لو سلمنا ان هذا النظام تابع لنظام ذلك العالم لكنا نستفسر عن حال ذلك العالم انه ما السبب الباعث لنظام ذلك العالم فان جعل لكل نظام نظام آخر يلزم الدور او التسلسل فلا جرم ينتهي الى العناية الالٰهية والارادة الواجبية التي نفاها صاحب الاشراق هذا وسيجئ زيادة تحقيق لهذه المباحث قوله ليس زائدا على ذاته الخ اقول النفي وارد على المقيد والقيد جميعا فالغرض انكار الزيادة مطلقا لا نفي التغاير والتمايز فقط وقد يقال انه اشارة الى دفع سوال يرد على الحكماء على قولهم صفات الواجب ومنها العلم عينه تعالى تقرير السوال ان الصفة عبارة عما يقوم بالشئ والعقل يشهد بالتغاير بين القائم وما يقوم به فهل سمعت احدا يقول ان صفة زيد عين ذاته فكيف يكون صفات الواجب عينه تعالى ومن ثم قال بعضهم ان غرض الفلاسفة من هذا القول انكار صفات الواجب في صورة الاقرار وتحرير الدفع انه ليس غرضهم ان الصفة عين محض للواجب تعالى لا تغاير بينهما اصلا حتى يرد عليه ما يرد بل الغرض منه انه لا تمايز بين ذات الواجب وصفاته كتمايز زيد عن صفته فان ذاته في نفسها مطلقة خالية عن جميع الصفات وكل صفة من صفاته امر زائد على ذاته ممتاز عنها ولا كذلك الواجب فانه لا يمكن خلو ذاته عن صفات الكمال في وقت من الاوقات فصفاته ليست ممتازة عنها بل هي متصفة بها في حد ذاتها وهذا هو معنى قول المتكلمين صفات الواجب ليست عينه ولا غيره فليس معناه سلب النقيضين كما يتوهم في بادي الرأي بل المراد ههنا بالغير الغير الاصطلاحي وهو ما يمكن الانفكاك عنه فصفات الواجب ليست غيره بهذا المعنى لعدم امكان انفكاكها عنها والا يلزم النقص المنافي للوجوب ولا عينه عينية محضة وظاهر ان العين والغير بالمعنى المذكور ليسا متناقضين حتى يلزم ارتفاع النقيضين هذا ولا يخفى عليك انه على هذا التقرير يرتفع النزاع بين الحكماء والمتكلمين ويكون مآل قول المتكلمين وقول الفلاسفة واحدا وليس كذلك فان المتكلمين يقولون ان صفات الواجب ممكنة صادرة عنه تعالى قديمة ازلية تتصف بها الذات من الازل والفلاسفة لا يقولون بصدورها عن الواجب بل هم قائلون بالعينية بمعنى ان ما يصدر عن الذات والصفة في غير الواجب فهو صادر عن نفس ذاته الحقة من دون احتياج الى امر آخر فهو بالحقيقة نفي لصفات الواجب الزائدة كما ذكره المحقق التفتازاني فتامل فان المقام دقيق لا يفهم الا بنظر التحقيق قوله كما يشهد به قوله تعالى الخ

علما فعليا مقتضيا على المعلوم وسببا لايجاده اذ ملاحظة ما في النظام العجيب من الغرائب واللطائف ينادي باعلى نداء على ان موجده عالم

له اعلم ان الالٰهي هو الفن الباحث عن امور لا تحتاج في وجوده الذهني والخارجي كليهما الى المادة ويشتمل على ثلثة فنون الاول فن الامور التي هي قد تقارن المادة والثاني فن الواجب وصفاته والثالث فن العقول وقد يخص اسم الالٰهي بالاخيرين ۱۲ منه مد ظله

۲ اي مولانا نصير الدين الطوسي ۱۲ منه

۳ كما هو مذهبه

۴ اي مولانا شهاب الدين المقتول السهروردي ۱۲ منه مد ظله

۵ مقوله ...

۶ اي مولانا صدر الدين الشيرازي ۱۲ منه مد ظله

اقول هذا الاستشهاد في غاية اللطف واللطافة وموافق لما ذكره علماء التفسير اولو البصارة واستدلال الفلاسفة بهذه الآية على
تحسين علم الفلسفة في غاية الضعف والسخافة كيف وبعض مسائل الحكمة كاستحالة الخرق والالتيام في الافلاك العظام واستحالة اعادة
المعدوم المنجرة الى انكار الحشر مخالفة للنصوص الظاهرة فحق ان يقال في حقها من يوت الحكمة فقد اوتي شرا كثيرا قوله اي بالامر المباين
قال في الحاشية اي الامر المنفصل المتمايز الوجود وانت قد يقال فيه سلوك على مسالك المتكلمين فان الذي لا يليق بشان الواجب عندهم
انما هو الاستكمال بالمنفصل المتمايز الوجود واما الاستكمال بالصفات الزائدة فهو جائز عندهم بل واقع قال المحقق التفتازاني[٥١] في شرح
العقائد النسفية الاولى بان يقال المستحيل تعدد ذوات قديمة لا ذات وصفة وان لا يجترأ على القول بكون الصفات واجبة الوجود لذواتها
بل يقال هي واجبة لا لغيرها بل لما ليس عينها ولا غيرها وهو ذات الله تعالى ولا استحالة في قدم الممكن اذا كان قائما بذات القديم واجبا به
غير منفصل عنه وليس كل قديم الها حتى يلزم من وجود القدماء وجود الآلهة لكن ينبغي ان يقال الله قديم بصفاته ولا يطلق القول عليها بالقدم
لئلا يذهب الوهم الى ان كلا منها قائم بذاته وتصعوبة هذا المقام ذهبت الفلاسفة والمعتزلة الى نفي صفات الله تعالى والكرامية الى نفي
قدمها انتهى وهذا صريح في استكمال الواجب بالصفات الزائدة الازلية ولا باس فيه لكن ينبغي السكوت عن اطلاق الاحتياج والاستكمال على الواجب
والفلاسفة لما رأوا ان استكمال الواجب بالممكن مطلقا نقص اضطروا الى القول بعينية الصفات له ونفي زيادتها عليها ولم يعلموا ان الصفة مطلقا
تقتضي زيادتها على الموصوف ويمكن ان يقال ليس غرض الفاضل المحشي من هذا التفسير تجويز الاستكمال بالامر الغير المنفصل كالصفة القائمة
به تعالى وانما فسره بهذا بناء على انه على تقدير كون علم الواجب حضوريا انما يلزم الاستكمال بالامر المنفصل المتمايز في الوجود وهو الممكنات
وبالجملة هذا التفسير بيان للواقع لا احتراز قوله يستدعي العينية مع المعلوم اما عينية ذاتية واعتبارية كليهما كما هو مذهب المحشي المحقق واما عينية
ذاتية فقط مع التغاير الاعتباري كما ذكره المحقق الطوسي[٥٢] في شرح الاشارات وايا ما كان لمصداق المعلوم والعلم في العلم الحضوري يكون واحدا
ولما كان علم الواجب بما سوى ذاته من الاشياء حضوريا يلزم ان يكون علمه عين الاشياء فيلزم عدم علمه قبل وجود الممكنات وههنا مخلص
سلك عليه احسن المحققين[٥٣] وهو ان المعلوم بالذات في علم الواجب بذاته كان او بغيره انما هو ذاته فلا يلزم عدم علمه قبل وجود الممكنات
ولا الاستحالتان الاخريان حيث قال في حواشيه لك ان تقول ان العلم الحضوري للباري سواء كان بالنظر الى ذاته او بالنظر الى
ذات الممكن عين ذاته وتحقيقه ان الباري بحضور ذاته عند ذاته ينكشف الاشياء لديه كلها فالذات هي المعلومة حقيقة وبالذات والممكنات
كلها بالعرض وكما ان الوجود بالذات للواجب حقيقة وللممكنات بالعرض كذلك المعلوم بالذات ذاته تعالى والممكنات معلومة بواسطتها وواسطة
في العروض فالممكنات كما انها موجودات بالعرض ويخالف حكم وجودها بحكم وجود الباري كذلك الممكنات معلومة بالعرض ويخالف حكم
علمها بحكم علم الباري واذا تقرر هذا فنقول ان علم الواجب علم حضوري مطلقا سواء كان بالنظر الى الذات او بالنظر الى الممكن ومعلومه بالذات
ذاته دون غيره بحيث لا يعزب عنه مثقال ذرة بسبب حضورها عنده فح لا يستكمل الواجب بغيره بل هو مستكمل بذاته ولا شناعة فيه ولا زيادة
صفة العلم فان الذات هي الحاضرة عنده وهي منشأ الانكشاف ولا يلزم عدم علمه قبل وجود المعلوم فان صفة العلم انما تنتفي بانتفاء المعلوم
بالذات دون العرض ولما تعرفه في هذا التحقيق بين العلم بمعنى الحاضر بالذات وبين العلم بمعنى منشأ الانكشاف كما فرق المحشي في تحقيقه
وجعل الحضوري بمعناه الاول دون الثاني بل كلاهما حضوري ولا يغاير كل واحد منهما لذاته تعالى انتهى كلامه واعترض عليه زبدة المحققين[٥٤]
في حواشيه بوجهين الاول انه لا يصلح توجيها عن القائلين بحضورية علم الواجب بالممكنات كصاحب الاشراق وغيره فانهم صرحوا ان علمه بمعلومة

---

[٥١] اي مولانا سعد الدين التفتازاني رح ١٢ منه مد ظله

[٥٢] اي مولانا نصير الدين الطوسي رح ١٢ منه مد ظله

[٥٣] اي مولانا محمد حسن رح ١٢ منه مد ظله

[٥٤] اي مولانا ولي الله رح ١٢ منه مد ظله

عین ججقولاته حال ایجادها لاقبله والثانی ان ذات الواجب مقدمة علی الممکنات علی تقدیر القدم تقدما ذاتیا فلیس فی مرتبة ذاته شیء من الاشیاء
وعلی تقدیر الحدوث الزمانی تقدما خارجیا فلیس فی مرتبة ذاته شیء فی الخارج والواقع فلما کان مبدأ الانکشاف نفس ذاته فهو فی حد ذاته عالم
بجمیع الاشیاء فیلزم معلومیة الشیء وتعلق العلم به قبل وجوده وظاهر ان انکشاف الشیء وتعلق العلم قبل وجوده فی الواقع باطل علی تقدیر
کون العلم حضوریا **اقول** وبالله التوفیق القائلون بکون علم الواجب بالممکنات حضوریا افترقوا فمنهم من انکر العلم الفعلی وزعم ان العلم الحضوری
عین الممکنات والیه ذهب صاحب الاشراق ومنهم من قال ذات الواجب مع وحدته مرآة لجمیع الاشیاء من الازل الی الابد والیه ذهب المتأخرون
وقد عرفت ان مذهب صاحب الاشراق فی هذا الباب خال عن التحصیل لایقبله العقل السلیم فضلا عن صاحب الاشراق اذا عرفت هذا فنقول توجیه
ذلک المحقق مبنی علی مذهب المتأخرین المقبول عند المحققین فلا قدح لو لم یصلح تحقیقه توجیها لمذهب صاحب الاشراق فاندفع الایراد الاول واما الایراد
الثانی فهو مشترک الورود علیه وعلی مذهب المتأخرین المذکور فما هو جوابهم فهو جوابه والحل ان الممکنات وان کانت معدومة فی حد ذات الواجب وعن
الواقع لکنها منطویة الوجود فی وجود الواجب وفی ذاته الواحدة کالصورة المتعلقة باشیاء کثیرة مبدأ الانکشاف جمیع الاشیاء کما سیأتی
تحقیقه فلا مضایقة فی تعلق علم الواجب بالاشیاء قبل وجودها بهذا النمط وتعجب الناظرین زاد نغمة فی الطنبور فاورد علی ذلک المحقق اولا بالایراد
الاول المذکور سابقا وقد عرفت جوابه وثانیا بانه لاخفاء فی ان ذوات الممکنات مباینة لذات الواجب کما صرح به هذا القائل ایضا فی بعض کتبه
فلا یلزم بحضور ذاته عند ذاته انکشاف الاشیاء کلها لدیه فلا یکون الممکنات معلومة اصلا لا بالذات ولا بالعرض انتهی ولعله لم ینظر شرح السلم
لذلک المحقق فانه قد اجاب عنه بان ذات الواجب مع تباین الممکنات لما منشأ لانکشافها بارتباط خاص بین الذات والممکنات فلا جرم یکفی حضور ذاته
عند ذاته لانکشافها ویکون الممکنات معلومة بالعرض وذاته تعالی معلومة بالذات علما بالذات فاستقم ولا تزل **قوله** بحدوث الزمان والزمانیات
هذا اقتداء بالسید المحقق فانه قال فی المنهیة هذه الاستحالة واردة علی تقدیر حدوث الزمان وانتهائه فی جانب الماضی کما هو مذهب المحققین القائلین
بحدوث العالم وغیر واردة علی تقدیر قدمه وعدم انتهائه من ذلک الجانب کما هو مذهب القائلین بقدم العالم لان المعدوم الزمانی حاضر عندهم
فی زمان وغائب فی زمان آخر فلیس معدوما محضا فکل جزء من اجزاء الزمان وکل واحد من الزمانیات موجود فی موضعه وفی زمانه وحاضر عنده تعالی
وان کان غائبا عندنا انتهت وتوضیحها ان استحالة عدم علم الباری تعالی قبل وجود المعلوم انما تلزم علی تقدیر حدوث الزمان والزمانیات
فانه علی هذا یکون الاشیاء الحادثة زمانا قبل وجوداتها معدومة محضة فلو کان علمه تعالی بها حضوریا والعلم والمعلوم متحدان فیه یلزم عدم علمه
قبل وجود الممکنات قطعا لانعدام المعلومات عن الواقع واما علی القول بقدم العالم کما هو مذهب الحکماء فلا یلزم هذه الاستحالة فان العالم ح
لا یکون مسبوقا بعدم صریح فی الواقع بل هو موجود معه تعالی فلا قبلیة له علی شیء من اجزائه وما یری من التقدم والتاخر فی اجزاء الزمان والزمانیات
فانما هو باضافة بعضها الی بعض واما بالقیاس الی الواجب المتعالی عن شوب الزمان فکل الاشیاء حاضرة عنده تعالی ازلا وابدا لا قبلیة هناک
ولا بعدیة فهو یعلمها بذواتها فی کل جزء من اجزاء الزمان فلا یلزم عدم علم الواجب اصلا ویرد علیه ما اورده بحر العلوم[1] رح من ان الایراد غیر ساقط
علی هذا الرای ایضا لان علمه تعالی فعلی مقدم علی الایجاد فیلزم انتفاء العلم فی مرتبة متقدمة علی حضور الموجودات بوجوداتها الخارجیة الممکنة
فیکون العلم انفعالیا وقد یجاب عنه بان مراد السید المحقق من القبلیة القبلیة الانفکاکیة فی الخارج دون القبلیة بحسب مرتبة العقل فتخلف
علم الواجب عنه حین قدم الزمان باعتبار لحاظ العقل فی المرتبة المتقدمة لا یضر وهو مردود بما ذکره ابی واستاذی[2] سراج المحققین فی کشف المکتوم
علی حاشیة بحر العلوم بان المرتبة المتقدمة علی حضور هذه الموجودات من المراتب الواقعیة وان لم تکن القبلیة فی الخارج فتخلوه تعالی عن العلم بها فیها

[1] ای مولانا عبد العلی رح ۱۲ منه مد ظله

[2] ای مولانا الحاج محمد عبد الحلیم ادام ظله العالی

يستلزم الجهل في ذاته وهو كما ترى قوله واستكماله بالغير هذه استحالة ثانية على تقدير كون علم الواجب بالممكنات حضوريا تقريره انه لو كان
علم الواجب بالممكنات حضوريا بان يكون الممكنات بانفسها مناشي للانكشاف له تعالى للزم استكمال الواجب بالغير وهو الممكن لانه قد سبق ان العلم كمال
وهو على هذا التقدير عين الممكن وهو غير الواجب فيلزم استكماله بالغير قوله وزيادة صفة العلم عليه هذه استحالة ثالثة واردة على التقدير المذكور
تحريره انه لو كان علم الواجب بالغير حضوريا لزم زيادة العلم عليه لان العلم حينئذ يكون عين الممكنات وهي زائدة عليه تعالى مغايرة له قوله لهدم الاساس
ما مهدناه فالاستحالة الاولى تهدم التمهيد الاول من ان النظام العجيب يشهد بان موجده علمه او لا ثم اوجده والاستحالتان الاخريان تهدمان
لاساس التمهيد الثاني واما التمهيد الثالث فليس تمهيدا مستقلا بل هو موقوف عليه للاستحالة الثانية والذي يظهر لي هو ان الاحسن في تقرير
الاستحالة الثانية ان يقال لو كان علمه بالممكنات حضوريا وعين الممكنات فلا يخلو اما ان يستكمل ذات الواجب به ولا فعلى الاول يبطل التمهيد
الثاني وعلى الثاني يبطل التمهيد الثالث قوله فتدبر افادني استاذي سراج المحققين نور الله مرقده لعله اشارة الى ما اورده بحر العلوم من
ان زيادة صفة العلم والاستكمال بالغير امر واحد لان الزيادة انما استحالت للزوم الاستكمال بالغير والافتقار والا فاي استحالة فيها
فتدبر انتهى واجيب بان السيد المحقق انما عدهما ايرادين بناء على ان الاستكمال بالغير يستحيل في جنابه للزوم الاحتياج الى الغير وهو نقصان والزيادة
تستحيل في جنابه لكونه خلاف ما ثبت عندهم من عينية الصفات له تعالى والیه اشار رحمه الله تعالى بقوله فتدبر قوله حاصله الخ محصوله
ان للعلم ثلثة معان الاول المعنى المصدري الانتزاعي الذي يعبر عنه بالدانستن وهو موقوف على تحقق المنتسبين والثاني مبدأ الانكشاف
كالصورة العلمية وغيره والثالث الحاضر عند المدرك والاول خارج عن البحث لعدم كونه كمالا انما الكمال هو الثاني والثالث فالمعترض
زعم انهما متحدان في الواجب كما انهما متحدان في الممكن فاورد عليه ما اورد من الاستحالات المذكورة وليس كذلك فان المعنى الثاني عين الواجب
والثالث عين المعلوم وهو الممكن فالحاضر عند الواجب وان كان هو الممكن لكنه ليس علما ومبدأ للانكشاف له حتى يلزم الاستكمال بالغير وغيره
بل مبدأ الانكشاف هناك انما هو الذات الواجبة الواحدة فاندفع الاشكال بحذافيره وقال بعض الناظرين معترضا على الفاضل المحشي ان هذا الكلام يدل دلالة
صريحة على ان غرض الشارح الاجابة من قبل القائلين بكون علم الواجب حضوريا مع ان حاصل تحقيقه يرجع الى اثبات العلم الفعلي المقدم على الايجاد وكونه عين الواجب
والقائلون بكون علم الواجب حضوريا كصاحب الاشراق ومن تبعه ينكرون العلم الفعلي المقدم على الايجاد ويقولون سبق العلم على الايجاد غير ضروري فكيف يكون التحقيق
الذي ذكره الشارح جوابا من قبلهم بل غرضه من التحقيق الذي ذكره ليس الا بيان كيفية علم الواجب على ما تحقق عنده انتهى واقول اختلف الناظرون في ان العلم الفعلي
الواجبي المقدم على الايجاد الذي هو عين الواجب عند المحققين من المتاخرين ومنهم المحشي المحقق بل هو حصولي او حضوري او واسطة بين الحصولي والحضوري فمنهم من قال انه
واسطة بينهما زعما منه انهم قد صرحوا ان العلم والمعلوم في الحصولي متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار وفي الحضوري متحدان من كل وجه
وهذا العلم ليس فيه اتحاد بين العلم الذي هو الواجب وبين المعلوم الذي هو ذات الممكن اصلا لا ذاتا ولا اعتبارا عند المحققين فكيف يقال انه
عين احدهما والحق في التقسيم الضابط ان يقال العلم اما حضوري ان كان حضور ذات المعلوم كافيا للانكشاف او حصولي ان كان حصول
الصورة عنده او ذاتي ان كان عين ذات العالم واليه يشير كلام المحشي المحقق في حواشي حاشية التهذيب الجلالية من ان العلم الاجمالي
مبدأ للعلم التفصيلي وخلاق للصور الذهنية والخارجية وهو العلم الحقيقي وصفة الكمال وعين الذات واما العلم التفصيلي فهو العلم الحصولي
بالموجودات الخارجية وبالصور الذهنية العلوية والسفلية انتهى ملخصا فانه يدل على ان العلم الاجمالي الذي هو عين الذات ليس بحضوري ولا حصولي
والذي يظهر لي بالنظر الدقيق هو ان القول بان العلم الاجمالي الفعلي حضوري ايضا هو التحقيق وهو المطابق لكلامهم بالنظر الدقيق فانهم يعرفون

[1] اي مولانا الحافظ محمد عبد الحليم رح ١٢ منه

[2] اعتراض من بعض ... فانه قال بالاتحاد الحقيقي ... الصوفية القائلين بالتغاير الاعتباري

الحضوري بما يكون عين الصورة الخارجية وهذا صادق على العلم الاجمالي ويؤيده تقسيمهم العلم الى الحضوري والحصولي فحسب ودعوى انحصاره فيهما ويشهد به كلام السيد المحقق والفاضل المحشي في بحث البعدية حيث لم يخرجا من التجدد الا الحضوري والحصولي الحادث او الحضوري والحصولي المطلق على اختلاف الرائين ولم يلتفتا الى اخراج علم الواجب فلو كان علم الواجب الاجمالي واسطة بينهما لكان يجب عليهما اخراجه ايضا لا يقال لعلهما انما تركاه احالة على الفطرة الوقادة لانا نقول الاعتماد على الفطرة في امثال هذه المباحث مما لا ينبغي ان يرتكبه العقلاء وقد تقرر في مقره ان السكوت في معرض البيان بيان فان اختلج في صدرك انه لو كان علم الواجب الاجمالي حضوريا لما صح قولهم العلم والمعلوم متحدان في الحضوري من كل وجه لتغاير الواجب والممكن فازحه بما ذكره احسن المحققين بان مرادهم من المعلوم في قولهم العلم والمعلوم متحدان بالذات ليس الا المعلوم بالذات اذ لا اتحاد بين العلم والمعلوم بالعرض في شيئ من الصور والمعلوم بالذات في علم الواجب هو نفس ذاته من حيث هي هي فالعلم والمعلوم بالذات متحدان كما هو شان الحضوري ولو سلمنا ان العلم والمعلوم فيه ليسا بمتحدين فنقول الحضوري على قسمين احدهما ما يكون بحضور المعلوم عند العالم وهو بهذا المعنى متعارف بينهم لكنه فتدبر وهو المراد في قولهم العلم والمعلوم في الحضوري متحدان بالذات الا بالاعتبار وثانيهما ما يكون المعلوم حاضرا عند العالم من حيث كونه منطويا فيه ومعلولا له وهو العلم الاجمالي الفعلي فان الممكنات قبل وجودها وان لم تكن موجودة حاضرة عنده تعالى الا انها منطوية الوجود في ذاته فيكفي هذا القدر من الحضور للعلم الحضوري وبالجملة فالحكم باتحاد العلم والمعلوم انما هو في الحضوري الاول واما في الحضوري بالمعنى الثاني فلا وح فتقسيم الحضوري ان يقال الحضور فيه اما ان يكون بالعينية كعلم النفس بنفسها واما ان يكون بالانضمام كعلم النفس بصفاته الانضمامية واما ان يكون بالانطواء الشمولي كعلم الواجب بالممكنات قبل وجودها فظهر من هذا التفصيل ان مذهب كون علم الواجب بالممكنات حضوريا ليس مختصا بصاحب الاشراق القائل بانتفاء العلم الفعلي بل هو يشمل المذهبين احدهما مذهب صاحب الاشراق وثانيهما مذهب المتاخرين من الحكماء المشائين فعلم الواجب بالممكنات عند كل من الفريقين حضوري والفرق بينهما ان صاحب الاشراق ناف للعلم الفعلي المقدم على الايجاد فعنده علم الواجب بالممكنات عينها وهي حاضرة عنده تعالى بعد وجودها والمشاؤن قائلون بالعلم الاجمالي المقدم فالعلم عندهم نفس ذات الواجب لا عين الممكنات اذا عرفت هذا كله فاعلم ان ايراد السيد المحقق بقوله لا يخفى آه ليس مبنيا على مذهب صاحب الاشراق كما زعمه هذا الناظر حتى يقال ان قوله والتحقيق تحقيق من عند نفسه وليس جوابا للايراد المذكور فلا يلزم توجيه الكلام بما لا يرضى قائله بناء على ان صاحب الاشراق ليس قائلا بالعلم الفعلي وهذا التحقيق مبني على العلم الفعلي بل هو مبني على مذهب الجمهور من ان علم الواجب علم اجمالي قبل وجود الممكنات وحاصله على ما مر انه لو كان علم الواجب بغيره حضوريا لزم استكماله بالغير وهو الممكن لكونه علما له آه وحاصل الجواب ان ههنا اشتباها بين العلم بمعنى مبدأ الانكشاف وبين العلم بمعنى الحاضر عند المدرك فهما وان كانا حضوريين متحدين وجودا في الممكنات لكنهما مختلفان في الواجب فمبدأ الانكشاف هو ذاته وهو العلم حقيقة وكمال له والحاضر عند المدرك هو الممكن والعلم ههنا انما هو المعنى الاول لا الثاني حتى يلزم ما لزم وبهذا ظهر ان ما ذكره المورد ههنا في غاية الوهن والسخافة وما ذكره الفاضل المحشي في غاية الجودة واللطافة قوله الا بعد تحقق المنتسبين قال ابي نسبا واستاذي علما سراج المحققين نور الله مرقده منه يفهم ان العلم بهذا المعنى ليس ههنا للعالم لانه يتحقق بعد تحقق المنتسبين ومنهما العالم فكيف يكون عينه وكذا هو يتحقق بعد المعلوم اذ هو من المنتسبين فكيف يكون مقدما على المعلوم قوله لا يصلح للعينية آه اقول ذكر قبله امرين احدهما انه لا يتحقق الا بعد تحقق المنتسبين وثانيهما انه انتزاعي والاستكمال به استكمال بما هو انتزاعي والاول

سلمه الله مولانا محمد حسن رح ۱۲ منه مد ظله

سلمه الله مولانا الحافظ محمد عبد الحليم ادام الله ظله العالي منه مد ظله

يصلح دليلا لعدم عينيته مع المعلوم وعدم عينيته مع العالم كليهما واما الثاني فلا يصلح دليلا الا للثاني كما لا يخفى **قوله** فادعاء التقدم

الى العلم بهذا المعنى المصدري والضمير المجرور في به وعينيته ايضا راجعان اليه **قوله** لا ينبغي لاحد هذا ابلغ من لا يجوز ونحوه فلذلك اختار هذا على ذلك

قوله واما الاخيران اي العلم بمعنى ما به الانكشاف والعلم بمعنى الحاضر عند المدرك **قوله** وان كان الواو وصلية **قوله** حضوريا قال البعض الناظرين

صرح آنفا بان العلم الحضوري عبارة عن نفس المدرك الحاضر عند المدرك وقد نص عليه الشارح في مواضع عديدة من كتبه فكيف يكون العلم

الذي هو مغاير للمعلوم حضوريا مع ان كلام الشارح في حواشي شرح التهذيب كالنص على كون العلم بالمعنى الثالث حضوريا واخراج الثاني

من الحصولي والحضوري انتهى **اقول** قد عرفت محققا ان العلم الاجمالي ايضا حضوري فلا غبار على قول الفاضل المحشي وان كان كل منهما حضوريا

واما قوله وقد صرح آنفا الخ وحاصله انه قد صرح المحشي في تقرير الاعتراض ان العلم الحضوري عبارة عن الحاضر عند المدرك فكيف يكون العلم الاجمالي

حضوريا اذ ليس فيه حضور عند المدرك فغير وارد بوجهين الاول انه انما فسر الحضوري بما فسر في تقرير الاعتراض لكونه مبنيا عليه بسبب وقوع

الاشتباه لا لانه لا حضوري سواه والثاني ان المراد بالحضور في ذلك الكلام اعم من ان يكون بنفسه او بالطوائه في غيره فلا منافاة بين كلاميه

فتامل واما قوله مع ان الخ وحاصله ان القول بكون العلم بمعنى ما به الانكشاف كالعلم الاجمالي ايضا حضوريا كما صدر عن المحشي مخالف لما اشار

اليه الشارح في مواضع من حواشيه المتعلقة بحاشية التهذيب الجلالية وغيرها من كون العلم بالمعنى الثالث فقط حضوريا فمدفوع بان تخصيص

المحشي المحقق المعنى الثالث بكونه حضوريا في حواشيه المذكورة ليس للتخصيص بل للتوضيح ورفع الابهام سلمنا انه للتخصيص لكنا نقول ليس الغرض

منه انتفاء الحضورية عن الاجمالي في الواقع بل انما وقع التخصيص تفهيما للعوام فانهم لا يفهمون من العلم الا الحصولي والحضوري المتعارف

ولا تصل عقولهم الى العلم الفعلي فاحفظ ولا تزلت كما زلت اقدام الاعلام واجعل هذه المباحث في مسالك نظائرها المذكورة في هذه الحواشي

فانها مختصة بي لا تجدها من غيري وذلك من فضل العليم العلام **قوله** متحققا فيه اي موجودا في الواجب تعالى **قوله** هو الثاني اي مبدأ الانكشاف

فذاته تعالى بنفسها مبدأ الانكشاف تمام العالم **قوله** هو الثالث اي الحاضر عند المدرك فان الحاضر عنده ليس الا الممكن **قوله** وهما وان كانا

متحدين في الممكنات لان كل ما هو حاضر عند المدرك فهو مبدأ الانكشاف لا غير ولهذا لم يحتج النفس في علم ذاتها وصفاتها الانضمامية الى

تحصيل صورة اخرى لكونها حاضرة عندها قال ابن مسكويه في كتاب تهذيب الاخلاق ثم اذا علم النفس انها قد ادركت معقولاتها فليس تعلم هذا العلم

من علم آخر فانها لو علمت هذا العلم من علم آخر لاحتاجت في ذلك العلم ايضا الى آخر وهذا يمر بلا نهاية فاذن علمها بانها علمت ليس ماخوذ

من علم آخر البتة بل هو من ذاتها وجوهرها اعني العقل وليست تحتاج في ادراك ذاتها الى شئ آخر غير ذاتها ولهذا قيل العاقل والعقل والمعقول

شئ واحد لا غيرية فيه انتهى **قوله** فهما متغايران في الواجب فالحاضر انما هو الممكن ومنشأ الانكشاف انما هو ذاته **قوله** فعينية احدهما وهو الحاضر عند

المدرك **قوله** لا يستوجب عينية الآخر وهو مبدأ الانكشاف الذي هو كمال له حتى تلزم الاستحالات المذكورة **قوله** فافهم اشارة الى المباحث

التي ذكرناها **قوله** اذ كل ما يصدق عليه الخ حاصله ان كل ما يكون مصداقا للحاضر عند المدرك حضورا ذاتيا اي بلا واسطة في الممكنات فهو

لا محالة يكون منشأ للانكشاف سواء كان منشأ الانكشاف نفسه عند مدركه كالنفس الحاضرة عند ذاتها او غيره كالصورة العلمية الحاضرة عند النفس

فانها منشأ لانكشاف ما هي صورة له **قوله** بالذات **اقول** الظاهر انه متعلق بالحاضر واحترز به عن المعلوم بالعرض الموجود في الخارج فان حضوره

بالعرض بواسطة في العروض ويمكن ان يتعلق بالمدرك ويحترز به عن الآلات الجسدانية فانها ايضا قد تسمى مدركة لكن لا بالذات بل بالعرض

تامل **قوله** كالصورة العلمية والحالة الادراكية **اقول** مبدأ الانكشاف حقيقة عند السيد المحقق ليس الا الحالة الادراكية لا الصورة العلمية وعنده

اشارة الى ما في الوجه الثاني من عدم لزوم الاستحالات الثلاث المذكورة سابقا فان قوله هو الاول حافظ ابو علي احمد ... المعروف بابن مسكويه بضم الميم وسكون السين وفتح الكاف والواو وسكون الياء التحتانية المثناة آخره هاء ساكنة ... هو الحكيم علي بن يعقوب مسكويه الخازن الرازي ... منه

غيره الامر بالعكس فالاولى ايراد الواو مكان الواو ليكون كل منهما مثالا لما ينكشف به شيء على حدة على مذهب **قوله**
من الصفات النفسانية الانضمامية قال في المنهية الصفات النفسانية هي ان تكون منشأ انتزاعها نفس ذات الموصوف
وهي واجبة الثبوت للنفس هذا مقرر عندهم انتهت واعترض عليه بعض الناظرين بان الحالة الادراكية وكذا الصورة العلمية ليست
صفة انتزاعية بل انضمامية فيلزم على تفسير المحشي ان لا تكون من الصفات النفسانية ولو سلمنا انها انتزاعية فنقول انها
ليست منتزعة عن نفس ذات الموصوف والا يلزم بطلان العقل الهيولاني وعدم طريان الذهول والنسيان على علم النفس قلنا اولا
ليس المراد بالانتزاع ههنا معناه المتعارف المقابل للانضمام بل المعنى الاعم فانه قد يستعمل الانتزاع للمعنى العام ايضا ويشهده
توصيف الصفات النفسانية بالانضمامية فاندفع الايراد الاول ومعنى كونها ماخوذة من نفس ذات الموصوف اخذها منه من حيث
انه موصوف بها فان الحيثيات معتبرة في التعريفات وان لم تذكر فاندفع الايراد الثاني **قوله** بخلاف الواجب الخ يريد به
دفع دخل مقدر تقرير الدخل ان تقييد المحشي المحقق بالممكنات في قوله واما الثاني فهو نفس المعنى الثالث في الممكنات مما لا وجه له فانهما
متحدان في الواجب ايضا في علمه بذاته وحاصل الدفع انه ليس المراد بالعينية ههنا العينية في الجملة بل العينية الكلية وما هي
الا في علم الممكنات فان في علم الواجب وان كانا يتحدان في بعض المواضع لكنهما ليسا بمتحدين مطلقا فان من الحاضر عنده الممكنات
وليست منشأ الانكشاف لنفسها ولا لغيرها **قوله** فان من الحاضر عنده الممكنات آه اورد عليه بعض الناظرين بوجهين الاول
ان المحشي قد اعترف آنفا بان العلم بمعنى الحاضر عند المدرك حضوري ومتحقق في الواجب وعين المعلوم حيث قال واما الاخير آه
واذا كان العلم بهذا المعنى عين المعلوم فيكون منشأ الانكشاف نفس ذات المعلوم فلا معنى للقول بكون الممكنات الحاضرة ليست
منشأ الانكشاف والثاني ان هذا القول مناف لما قال الشارح في الحاشية المنهية ان العلم التفصيلي للواجب عين ما وجد في الخارج
اقول المراد من عدم كونها منشأ للانكشاف مع حضورها عدم كونها منشأ في العلم الاجمالي فان منشأ الانكشاف فيه هو ذاته تعالى
فلا ينافي هذا القول قوله السابق ولا قول المحشي المحقق فان مقتضاهما ليس الا كون الممكنات مناشي للانكشاف في العلم التفصيلي فان قلت العلم
الاجمالي عبارة عن الفعلي المتقدم على وجود الممكنات فلا حضور لها هناك حتى يقال انها منشأ للانكشاف او ليست كذلك قلت الحضور الاظلالي
موجود ههناك فيكفي هذا القدر للتمثيل واخراج مادة الافتراق ولو بني الكلام على مذهب صاحب حكمة الاشراق لكفى ايضا فان الممكنات عنده
تكون حاضرة عند الواجب ومنشأ الانكشاف انما هو الاضافة النورية بينه وبينها كما سيأتي تحقيقه **قوله** كما في علمه تعالى بذاته فان الحاضر عند المدرك
فيه انما هو ذاته وهي منشأ الانكشاف ايضا وكذلك علمه التفصيلي بالممكنات فان الممكنات بنفسها حاضرة عنده تعالى وهي بنفسها منشأ
الانكشاف ايضا كما يفصح عنه عبارة السيد المحقق في تصانيفه **قوله** كما ظن انظان هو المعترض **قال** واما الثالث الخ يعني المعنى
الثالث من المعاني الثلثة المذكورة وهو الحاضر عند المدرك عين المعلوم بالذات في العلم الحضوري كعلم النفس بذاتها وصفاتها
الانضمامية فان الحاضر عند المدرك هو النفس وصفاتها وهي المناشي للانكشاف وفي العلم الحصولي يكون غيره بالاعتبار
فان علم زيد الذي هو الصورة العلمية المكتنفة بالتشخصات الذهنية غير المعلوم بالذات الذي هو الماهية الكلية من حيث
هي هي غيرية اعتبارية وهذا الفرق بين الحصولي والحضوري انما هو على تحقيق السيد المحقق وغيره من ان العلم والمعلوم في الحضوري
متحدان من كل الوجوه وفي الحصولي متغايران اعتبارا واما على القول بالتغاير بين العلم الحضوري ومعلومه اعتبارا ايضا

فهما سواسيان فى ان المعنى الثالث غير المعنى الثانى غيرية اعتبارية وسياتى تحقيق الحق فى هذا الباب **قوله** واما الثانى آه يعنى
المعنى الثانى من المعانى الثلثة المذكورة وهو منشأ الانكشاف قد يكون غير المعلوم فيه اى فى العلم الحضورى كما يكون غيره فى الحصولى
كعلمه تعالى بغيره فان المعلوم هو الممكن والعلم هو الواجب وبينهما تغاير حقيقة وقد يكون عينه كعلمنا بانفسنا وفى العلم الحصولى يكون غيره
البتة وهذا انما يستقيم اذا جعل معلوم علم الله تعالى هو الممكن واما اذا جعل معلومه بالذات هو نفس ذاته كما مر تحقيقه فلا يخرج مادة الافتراق
كما لا يخفى ثم لا يخفى على من له ادنى مسكة ان كلام الفاضل المحشى ههنا صريح فى ان علمه تعالى بغيره الاجمالى حضورى وهذا موافق لما
حققناه سابقا فانظر الى من يسلك غير سبيل السداد ولا يفهم ما هو المراد **قوله** وما هو عين المعلوم الخ الحاصل ان المعانى الثلثة المذكورة
وان كانت كلها متحققة فى ذات الواجب لكن الاول منها خارج عن البحث ليس عين العلم ولا عين المعلوم اذ لا تحقق به كمال اصلا وما هو
عين الواجب هو المعنى الثانى اى مبدأ الانكشاف فذاته بنفسها مبدأ الانكشاف من دون احتياج الى امر آخر فهو كالمرآة تنتقش فيها الصور
الكثيرة لكنه فرق بينهما وهو ان المرآة تنطبع فيها اشباح المحسوسات وذاته العليا لا تنتقش فيها اصلا والا يلزم الاحتياج اليه بل ذاته بذاتها
كافية للانكشاف وما هو عين المعلوم هو المعنى الثالث اى الحاضر عند المدرك فان الحاضر عند المدرك ليس الا الممكنات التى هى المعلومة على ما هو المشهور فلا يلزم شئ
من الاستحالات الثلث المذكورة من عدم علمه تعالى قبل وجود الممكنات واستكماله بالغير وكون العلم زائدا عليه فان لزومها انما كان بسبب
وقوع الاشتباه فبارتفاعه ارتفع **قوله** دفع لاستبعاد العينية الخ يعنى ان قول السيد المحقق وهو مبدأ لانكشاف جميع الاشياء دفع لاستبعاد
العينية اى عينية المعنى الثانى للعلم مع ذات الواجب فان العقل يستبعده ويقول كيف يكون ذاته الواحدة منشأ للانكشاف ولو كان
كذلك للزم كون الاشياء معلومة قبل وجودها بوجود العلم وهو الذات مع ان المعلومية فرع الموجودية فان قلت قد يتصور النفس ما لا وجود له
فى الخارج كالعنقاء وكذا البناء يتصور صورة البناء اولا قبل وجود البناء فلو كانت المعلومية فرعا للموجودية لما تحقق هذا النحو من العلم
قلت المعلومية تقتضى الوجود ولو فى بعض الاذهان لا الوجود الخارجى بعينه فصورة ما لا وجود له فى الخارج وان لم تكن موجودة فى الخارج
لكنها موجودة فى الاذهان العالية ولا اقل من ان تكون موجودة فى علم الواجب فمن هناك تفاض تلك الصورة على النفس فيحصل لها العلم بها
ولا كذلك علم الواجب بالممكنات المعدومة فانه ليس فوقه مبدأ يفاض منه ذلك العلم عليه فكيف يمكن علمه بالممكنات مع عدمها فان قلت الممكنات
وان كانت معدومة فى الواقع لكنها منطوية الوجود فى ذات الواجب فهذا القدر من الانطواء يكفى لعلمه كما حققه السيد المحقق فى تصنيفاته
وشيد اركانه احسن المحققين فى تاليفاته قلت فح نستفسر عن معنى الانطواء فان اريد به كون الواجب علة فذلك لا يكفى لكونه عالما
وان اختير ان للممكنات نحوا آخر من الوجود شبيه بالوجود الذهنى فى ذات الواجب فيرجع ذلك القول الى القول بارتسام الصور فى ذاته تعالى
وهو باطل بوجوه سياتى ذكرها وان اريد به ما هو مذهب الصوفية كما يشهد له كلام السيد المحقق فى حواشيه المتعلقة بحاشية التهذيب الجلالية
من انه ليس فى عالم الكون الا ذات واحدة مسماة بواجب الوجود وهى تتطور بتطورات مختلفة فالمتعين بكل تعين هو الممكن والمعرى عن
كل التعين هو الواجب فعلمه تعالى بها ينطوى فى علمه بذاته اذ ذاته ليست مغايرة لها بالذات بل بالاعتبار فح يخرج الكلام عما نحن فيه لان
الكلام ههنا مع الحكماء القائلين بالعلم الاجمالى وعندهم ذات الواجب مغايرة لذات الممكنات حقيقة فكيف تكون منشأ للانكشاف العلمى
وبالجملة فالاستبعاد باق بعد ومن ههنا ظهر ان ما ذكره السيد المحقق لدفعه بقوله فهو كالصورة العلمية المتعلقة بجميع الاشياء الخ لا يفى لدفعه
قوله لكن يرد عليه الخ هذا الايراد ماخوذ من كلام كمال المدققين فى العروة الوثقى حيث قال فيها القول بان العلم عين الواجب

اى مولانا محمد حسن رحمه الله منه مد ظله

اى مولانا كمال الدين رحمه الله منه مد ظله

غلام يحيى

باطل بوجهين الاول ان كون ذات الواجب مبدأ لانكشاف الممكنات بدون حضور صورها وحضور ذواتها مع تباين الحقيقة غير معقول والقياس بانكشاف المرسومات بالرسوم المعروضات مع تباين مفهومها فاسد لان العلم بالحقيقة ليس الا العلم بكنه الشئ والعلم بالعوارض ليس كذلك مع ان العلم ههنا على وفاق الاتحاد فكما ان الاتحاد بالعرض كذلك العلم بالعرض على ان الاتحاد بالعرض ايضا مفقود فان حقيقته تعالى مباينة معها من كل الوجوه فكيف القياس وما قيل ان وجود الواجب نفس وجود الممكنات فيرجع جهته وجود الممكن اليه تعالى فبالنظر الى هذه الجهة صار علما ومبدأ للانكشاف تعسف فان القول باتحاد ذاته تعالى مع وجود الممكن مع ما فيه من المفاسد لا يؤدي الى طائل كيف ووجود الممكن ح مباين له من كل وجه لاتحاده معه تعالى وامتناع انكشاف احد المتباينين بحضور الآخر الوجه الثاني سلمنا جواز انكشاف احد المتباينين بحضور الآخر لكن انكشاف سائر الممكنات لا الى نهاية من المجردات والماديات والاعراض والجواهر المتباينة بحضور حقيقة واحدة بسيطة مستحيل عند العقل ويلزم عدم امتياز المعلومات عند العالم فان سبب العلم ما لم يتميز عند العالم لم يكن بين المعلومين فرق عنده لان العقل ينقبض عن الحكم بالتمايز بين المعلومين حين فقدان نفس المعلوم عن المدرك وهذا كما ان العلم اذا كان بحصول صورة فالحاصل عند العلم بهذا غير الحاصل عند العلم بذلك وان كان عبارة عن الازالة يكون الزائل بهذا غير الزائل بذلك والا لم يكن فرق بين المعلومين فكما ان العلم بالشيئين يسادق تمايزهما عند العالم بداهة كذلك يقتضي ان يكون وجه التمايز عنده لاحدهما غير وجه التمايز للآخر الا ترى ان المعنى الواحد البسيط لا يتصور ان يكون مميزا بين الامرين ولما كان ذات الواجب بسيطة محضة كيف يحصل بنفس ذاته البسيطة الواحدة تمايز الاشياء بلا حضور وجه الامتياز ولعله ضروري عند الناظر وان لم يفحم المناظر انتهى كلامه ملخصا قوله ان كون ذات الواجب آه حاصله ان ذات الواجب مباينة لذوات الممكنات تباينا كليا فكيف تكون مبدأ الانكشافها اذ المباين لا يكشف المباين والسر فيه ان مدار الانكشاف على وجود مناسبة تامة بين الكاشف والمكشوف بها يحصل الكشف وهو لا يتصور في المتباينين فان قلت يجوز ان يكون بين ذات الواجب وجميع الممكنات مع عدمها خصوصية خاصة تنكشف بها عنده قلت هذا مجرد تجويز لا يمكن ان يثبت بدليل يفحم المناظر فكيف يسلمه الوجدان السليم والفهم المستقيم والقول بان بين الواجب والممكنات اتحادا ذاتيا وتغايرا اعتباريا كما ذهبت اليه الصوفية به ينكشف الممكنات لديه خروج عن البحث لان الكلام كان على مذهب الحكماء القائلين بالعلم الاجمالي وهم لا يقولون بالاتحاد بين الواجب والممكن على ان اثباته ايضا مشكل على قوانين الاستدلال والتحقيق ان العقول قد تحيرت في علم الواجب تحيرا عظيما ولم يات احد منهم لا الحكماء ولا المتكلمون بما يشفي العليل كما ستعرف في بحث العلم فحق ان يقال يا رب ما عرفناك حق معرفتك فسبحان من عجزت العقول عن ادراك حقيقته وتحيرت النفوس في تعيين مبادي فهمه قوله انكشافا حقيقيا اي بحيث ينكشف كل شئ حق الانكشاف قوله مع تباين الحقيقة اي بلا حصول وحضور لفرض عدم الممكنات قوله وعلى التسليم اي سلمنا ان ذاته تعالى مبدأ لانكشاف الممكنات مع ثبوت التباين قوله فينقبض اي العقل السليم والحاصل ان كون الذات الواحدة مبدأ لانكشاف الامور الغير المتناهية الموقوف على تمايز بعضها عن بعض عند العالم مما لا يقبله العقل السليم ولم يقم عليه دليل واف بعد فلم يبق الا مجرد الاذعان بخلوص الجنان الذي هو اصل الايمان قوله والقول آه القائل الفاضل احمد على السنديلي في حواشيه المتعلقة بالحواشي الزاهدية المتعلقة بحاشية التهذيب الجلالية وهو الذي اختاره احسن المحققين في تصانيفه وخلاصة كلامه في شرح السلم وحواشي الحاشية الزاهدية ان ذات الواجب وان كانت متباينة لذوات الممكنات لكن لها خصوصية خاصة مع كل واحد منها وبتلك الخصوصية تكون كاشفة لها كشفا تفصيليا

ولا استبعاد فی کون المباین کاشفا لمباین آخر لان مدار الانکشاف علی ثبوت علاقة خاصة بین الکاشف والمنکشف ووجود العلاقة
الخاصة بین الواجب وکل واحد من الممکنات مسلم عند الکل فیکون ذات الواجب کاشفة لها ولما ورد علیه بانه کیف یکون الذات
الواحدة البسیطة من کل وجه منشأ لانتزاع امور کثیرة مختلفة الآثار والاحکام التی هی الخصوصیات قال فی جوابه لا استبعاد فی ذلک
کما یشاهد فی الکرة فانها تکون منشأ لانتزاع المنطقة والدوائر الصغار والاقطاب والمحاور مع کونها متمایزة الآثار فکذلک یجوز ان یکون
ذات الواجب منشأ لانتزاع خصوصیات مختلفة متمایزة الاحکام وهی العلوم المتمایزة وهذا معنی قول السید الزاهد الواقع فی الحاشیة
المتعلقة بالحاشیة الجلالیة ویعینک علی فهم ذلک حال الاوصاف الانتزاعیة مع موصوفاتها یعنی ان الاوصاف الانتزاعیة
اذا لاحظنا حالها مع ملاحظة موصوفاتها فیجوز عند العقل ان یکون الامور الانتزاعیة الکثیرة منتزعة عن امر واحد بسیط فهذا المعنی
یعینک علی فهم ان یکون ذات واحدة بالنظر الی الجهات المختلفة منشأ لانکشاف اشیاء کثیرة ولو کانت غیر متناهیة انتهی کلامه وبعض الناظرین
لما تعمق بتعمیق الایراد من غیر فهم المراد اورد علیه بوجهین الاول انه لا یخلو اما ان تکون تلک الخصوصیات موجودة فی مرتبة الفعل علی صفة التعدد
فلا یخلو اما ان تکون منضمة الی ذات الواجب فیرجع الی مذهب الشیخین من ارتسام صور الممکنات فی ذات الواجب او تکون منفصلة عنها فیرجع الی
ما ذهب الیه افلاطون او لا تکون تلک الخصوصیات موجودة فی مرتبة العلم الفعلی بصفة التعدد فلا دخل لتلک الخصوصیات فی الانکشاف والثانی
ان قیاسه انتزاع الخصوصیات عن الذات الاحدیة البسیطة علی انتزاع المناطق والمحاور والمراکز والدوائر الصغار من الکرة قیاس مع الفارق
اذ الکرة لیست بسیطة محضة بل هی منطویة علی اجزاء مقداریة واطراف وجوانب بخلاف الذات الحقة الاحدیة البسیطة من کل الوجوه
اقول اما الایراد الاول فقد تنبه علیه ذلک المحقق بنفسه ثم اجاب عنه حیث قال فی شرح السلم فان قلت لا یخلو اما ان یکون تلک الخصوصیات
انضمامیة فیرجع الی شق الانضمام او انتزاعیة فیرجع الی شق الانتزاع وقد ابطلنا الشقین فی ما مر قلت نختار کونها انتزاعیة ولکن
لیس مناط الکشف علی هذه المفهومات الانتزاعیة بل علی منشئها وهو ذات واحدة بسیطة ویجوز ان یکون ذات واحدة منشأ
لانتزاع امور کثیرة انتهی فلعل هذا الناظر لم یر شرح السلم والا لم یورد علیه ما اورد علیه واما الایراد الثانی فجوابه انه لیس غرض ذلک المحقق
من ذکر حدیث الکرة قیاس الذات الحقة علی الکرة بل انما غرضه التنظیر فی الجملة فمعناه ان الکرة کما انها مع بساطتها بالنسبة الی الاشیاء
الأخر المتشکلة باشکال مختلفة منشأ لانتزاع الامور المتخالفة کذلک یمکن ان یکون ذات الواجب مع بساطتها الحقیقیة منشأ لانتزاع
الآثار المتباینة فالبساطة سواء کانت حقیقیة او اضافیة لا تمنع عن انتزاع الامور المتکثرة والعدل الشاهد لک علی ان غرضه التنظیر
فی الجملة هو قوله وهو معنی قول المحشی ویعینک آه فظهر ان الایرادین اللذین ذکرهما هذا الناظر لا ورود لهما علی کلام هذا المحقق نعم یرد علیه ما ینهناک علیه
مرارا من ان العقل یابی عن انکشاف المباین بالمباین وتجویز ان یکون للمباین خصوصیة خاصة بها ینکشف المباین للمباین تجویز صرف
لا یسکت المناظر وان افحم الناظر فان المناظر یقول یلزم صریحا احتیاج الواجب فی علمه الی تلک الارتباطات الانتزاعیة والتعلقات الاعتباریة
والحکماء یفرون عنه اشد الفرار حتی انهم قالوا بعینیة صفات الواجب هذا وان نظرت بالنظر الدقیق علمت ان المتکلمین ایضا لیسوا بمعزل
عن المناقشة فی هذا المقام فانهم قالوا بجری برهان التطبیق وغیره من براهین ابطال الغیر المتناهیة فی الامور الموجودة فی الخارج بصفة اللاتناهی
مطلقا سواء کانت مجتمعة او متعاقبة مترتبة او غیر مترتبة فورد علیهم انه یلزم علی هذا ان یکون معلومات الله تعالی متناهیة والا انتقض
البرهان به واجاب عنه المحقق الدوانی[1] فی شرح العقائد العضدیة بانه یجوز ان یکون علمه تعالی واحدا بسیطا کما ذهب الیه المحققون فلا تعدد

٧٧

[1] ای مولانا جلال الدین الدوانی ۱۲ منه مدظله

فی المعدومات بحسب علمه فلا یتمشی التطبیق وتوضیحه ان المحققین من المتکلمین قالوا ان علم الواجب بالاشیاء عبارة عن صفة واحدة بسیطة غیر ذاته تعالی

لها تعلقات ازلیة بالاشیاء الکثیرة وان کانت معدومات فی الخارج فلها وحدة ذاتا وکثرة اعتبارا باعتبار التعلقات بالاشیاء

فلا یجری برهان التطبیق لا من حیث ذاته لانه لا کثرة فیه ولا باعتبار تعلقاته لکونها انتزاعیة غیر موجودة فی الخارج واورد علیه بانا لو سلمنا

ان علمه تعالی صفة بسیطة ذات تعلقات لکن یجری البرهان فی تلک التعلقات الغیر المتناهیة واجیب عنه بان التعلقات وان کانت

غیر متناهیة بمعنی لا تقف عند حد لکنها انتزاعیة غیر موجودة فی الخارج فلا وجود لها بصفة اللاتناهی حتی یجری فیه البرهان فلا یخفی علی

الفطن العارف ان هذا کله سخیف فانه قد تقرر فی مقره ان الله تعالی یعلم فی کل وقت وفی کل آن جمیع الامور وان کانت غیر متناهیة علما تاما

لا اجمال فیه ولا ابهام بالفعل لا بالقوة فیعلم الاعداد الغیر المتناهیة کلها ایضا فی کل وقت ویعلم جمیع الامور الغیر المتناهیة علی التفصیل فی

کل حین فیلزم وجود تلک التعلقات الغیر المتناهیة فی کل آن فیجری برهان التطبیق بلا ریب فی معلوماته تعالی ولهذا انتسب بعض السفهاء الی

ما لا ینبغی نسبته الیه من انه لا یعلم الامور الغیر المتناهیة وبالجملة ان الحکماء والمتکلمین وان کانوا قائلین باحاطة علمه تعالی بجمیع الممکنات فی کل وقت

بحیث لا یعزب عنه مثقال ذرة کما شهد به الشرع الشریف لکنهم عاجزون فی بیان کیفیة ذلک فهم کالحیاری فی الصحاری لا یجدون مرشدا

ودلیلا ولا یهتدون الی منازله سبیلا ولکن لا قدح بذلک علی المتکلمین فانهم یفوضون امثال هذه المواضع عند ظهور عجزهم الی الله تعالی قائلین

الله اعلم بحقائق الامور والیه ترجع الامور انما المستحق للتشنیع الشنیع طائفة الحکماء الزاعمة قطعیة علم الحکمة المدعیة انه ما من مسئلة الا وهی

مثبتة بالحجج القاطعة فانظر بعین الانصاف ولا تمش طریق الاعتساف **قوله** کلام المعلم الثانی المراد به الحکیم ابو نصر الفارابی فان مقنن قوانین

الحکمة الحکیم العظیم ارسطو الملقب بالمعلم الاول ثم بعد ذلک نقلها المترجمون من الیونانیة الی العربیة وهذبها ورتبها ابو نصر الملقب بالمعلم

الثانی وعبارته هکذا فالاول یعقل ذاته وان کانت ذاته بوجه ما هی الموجودات کلها فانه اذا عقل ذاته عقل بوجه من وجوه الموجودات لان

سائر الموجودات انما اقتبس کل واحد منها الوجود عن وجوده انتهی **قوله** لان ذلک الارتباط الخ یعنی ان منشأ ابا العقل انکشاف الممکنات

المتباینة لذات الواجب عنده تعالی بنفس ذاته انما هو التباین بینها وبینه وهو باق بعد لا یرتفع بالقول بهذه التعلقات والارتباطات

فالقول بها لا یفید نفعا فی دفع الایراد المذکور **قوله** ولذا لا یمکن ان یحصل به الخ توضیحه ان الارتباطات التی قال بها المجیب لتحصیل امتیاز

الممکنات عنده تعالی لا یمکن بها امتیاز الممکنات بعضها عن بعض فلا فائدة فی القول بها وذلک لان امتیاز الشیء بالشیء فرع امتیاز

ذلک الشیء فی نفسه اولا فحصول امتیاز بعض الممکنات عن بعض بهذه الارتباطات موقوف علی تمییز هذه الارتباطات بعضها عن بعض

عند الواجب تعالی اولا والموقوف علیه لا یمکن ههنا فکذا الموقوف اما الملازمة فظاهرة واما عدم امکان الموقوف علیه فلان امتیاز الارتباطات

بعضها عن بعض اما بنفس ذواتها او بنفس ذاته تعالی او بنفس ذات الممکن او بالارتباطات الأخر وکل منها باطل اما الاول فلان الانکشاف والتمایز

متلازمان فما به الامتیاز هو بعینه ما به الانکشاف فلو کانت الارتباطات متمیزة بنفس ذواتها لزم انکشافها له تعالی بنفسها وهو خلاف

المفروض فانکم قد فرضتم ان انکشاف الاشیاء لیس بنفس ذواتها بل بذات الواجب ولا قائل بالفصل حتی یقول ان انکشاف الممکنات بواسطة الارتباطات

وانکشاف الارتباطات بذواتها واما الثانی فهو اول الکلام لان الکلام ههنا لیس الا فی استبعاد العقل انکشاف الاشیاء بذاته تعالی فمن استبعد

انکشاف الممکنات بذاته تعالی یستبعد انکشاف الارتباطات بذاته ایضا واما الثالث فللزوم الدور لان انکشاف الممکنات وتمایزها یکون موقوفا

علی هذه الارتباطات وانکشافها فیکون موقوفا علی انکشاف الممکنات فیلزم الدور واما الرابع فللزوم ان لا یحصل الامتیاز اصلا

کلام المعلم الثانی

لان ذلک الارتباط

فلما بطلت هذه الشقوق والخامس لما علم انه لا يمكن امتيازات الارتباطات بعضها عن بعض له تعالى فكيف تكون منشأ لامتياز الممكنات بعضها عن بعض **قوله** فيلزم ان يكون المنشأ فيها ايضا الخ يرد عليه بانه يجوز ان تكون تلك الارتباطات صادرة عنه بالايجاب لا بالاختيار فلا يلزم سبق العلم على تلك الارتباطات واجاب عنه بعض الناظرين بان تلك الارتباطات سواء كانت مخلوقة بالايجاب او بالاختيار لا ريب في كونها ممكنة فتكون مسبوقة بالعلم قطعا وانت تعلم انه مخالف لما تقرر عندهم من ان الاضطراريات لا تحتاج الى ان تعلم قبل حدوثها فالاولى في الجواب ان يقال النظر الدقيق يحكم بان الاضطرار نقص في ذاته تعالى فلا يتفوه بمثله ولو لم يكن الاضطرار نقصا في ذات الواجب لامكن ان يكون هناك واجبان يكون احدهما خالقا للعالم والآخر مضطر الى التوافق به فيبطل التوحيد تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا **قوله** وهكذا الى غير النهاية بان يكون امتياز الارتباطات بعضها عن بعض بواسطة ارتباطات أخر بين الواجب وتلك الارتباطات وامتياز هذه الارتباطات فيما بينها بواسطة الارتباطات الأخر وهكذا فان وقف الكلام على حد يجر الشقوق المذكورة سابقا هناك والا فيلزم ان لا يحصل الامتياز اصلا كما خلف **قوله** لم يحصل الامتياز اصلا لعله فيلزم التسلسل لان التسلسل في الامور الانتزاعية ليس بمحال **قوله** اذ ما لم يتميز الخ قال سراج المحققين ابي واستاذي نور الله مرقده يعني ان امتياز الممكنات موقوف على امتياز الارتباطات وامتياز الارتباطات موقوف على امتياز ارتباطات أخر وامتيازها موقوف على امتياز ارتباطات أخر وهكذا فليس واحد من تلك السلسلة متميزا بالذات لان امتياز كل واحد منها موقوف على الآخر وما لم يتميز واحد من تلك السلسلة بالذات لم يتميز واحد منها بالعرض **قوله** والا لزم تحقق ما بالعرض آه اي وان تميز واحد من تلك السلسلة بالعرض مع عدم تميز واحد منها بالذات لزم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات وهو باطل بالبداهة وبهذا التقرير يثبت عدم نظرية جميع التصورات والتصديقات من غير حاجة الى تقرير الدور والتسلسل بان يقال لو كان كل منها نظريا لزم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات فان التصور والتصديق النظري لا بد له من معرف او حجة وكل واحد منها نظري فلا بد له من معرف آخر او حجة اخرى وهما ايضا نظريان وهكذا الى غير النهاية فيلزم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات **قوله** فافهم قال بعض العلماء لعله اشارة الى ما اختاره احسن المحققين مولانا محمد حسن رح من انه يجوز ان يكون لذات واحدة بسيطة خصوصية مع كل واحد من الامور الكثيرة وبها تنكشف الاشياء عنده تعالى على وجه الامتياز التام وان لم نعلم كنه تلك الخصوصية والمناسبة على ان المقام مقام التوجيه فيكفي التجويز الصرف لاندفاع المحذور واما الاستبعاد الصرف بالنظر الى ظاهر الامر فلا ينفع انتهى **اقول** هذا عجيب جدا فان الفاضل المحشي بصدد الرد على من يقول بالخصوصيات والارتباطات فكيف يكون قوله فافهم اشارة الى قول احسن المحققين المردود عنده والقول بان هذا المقام مقام التوجيه فيكفي التجويز الصرف مما لا ينبغي ان يصغى اليه فان هذا المقام مقام تحقيق علمه تعالى واثبات حقيقته فكيف يكفي فيه التجويز الصرف فالحق ان قول المحشي فافهم اشارة الى ما ذكرنا سابقا من ان الحكماء والمتكلمين كلهم عاجزون في هذا المقام لا يقدرون على اثبات المرام فالسلامة في اظهار العجز وتفويض الامور الى العزيز العلام **قوله** لان المراد الخ اعلم انه قال الفارابي في الفصوص واجب الوجود مبدأ كل فيض فهو ظاهر على ذاته بذاته فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو من حيث هو ظاهر ينال الكل فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته فيكثر علمه بالكل وكثرة علمه كثرة بعد ذاته ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في حد ذاته انتهى ولما كان قوله فعلمه بالكل بعد ذاته وكثرة علمه كثرة بعد ذاته دالا على جهله تعالى في حد ذاته وقوله فهو الكل في حد ذاته موهما للتركيب في الواجب دفعهما المحشي المحقق بعد تحقيق العلم الاجمالي بقوله فلا يرد الخ بحمل كلامه على العلم الاجمالي والتفصيلي على ما فصله الفاضل المحشي وقد سبقه الى ذلك الفاضل الخفري في حواشي الهيات التجريد فانه قال في العلم الاجمالي كان ذات الله عالما بجميع الممكنات

ای مولانا الحافظ محمد عبد الحليم رح ١٢ منه مد ظله

ای ابو الوفا تراب علی رح ١٢ منه مد ظله

ای الفاضل شمس الدين محمد بن احمد الخفری ١٢ منه مد ظله

وعلما وعلوما والتغاير بين هذه المعاني انما هو بالاعتبار والى هذا اشار الفارابي في الفصوص حيث قال واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو
ظاهر فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو من حيث هو كل في حد ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته وكثرة علمه بالكل بعد ذاته وانما العلم
التفصيلي فهو عين ما اوجده في الخارج ومراتبه اربع انتهى كلام الخفري[5] وكلام السيد المحقق ههنا برمته ماخوذ منه ولا يخفى على الفطن ان هذه غفلة عظيمة
من الخفري والسيد المحقق كليهما فان الفارابي قائل بكون علم الواجب بالصور كما يدل عليه قوله في موضع آخر من الفصوص ليس علمه بذاته مغاير الذاته
بل هو ذاته وعلمه بالكل صفة لذاته ليست هي ذاته بل لازمة لذاته وفيها الكثرة الغير المتناهية بحسب كثرة المعلومات الغير المتناهية فلا كثرة
في الذات بل بعد الذات فان الصفة بعد الذات لا بزمان لكن فيكون علمه تعالى عنده حصوليا فكيف يصح حمل كلامه على العلم الاجمالي والتفصيلي الصواب
في تقرير كلامه ان يقال لما كان علم الواجب حصوليا عند الفارابي ورد عليه انه يلزم التكثر في ذاته تعالى وحدوث علمه فدفعه بهذه العبارة فمعناها ح
ان علمه بالممكنات بعد ذاته لان العلم عبارة عن الصفة المنضمة وهي تقتضي البعدية عن العالم بعدية ذاتية فلا يلزم حدوث علمه تعالى والكثرة التي
في علمه بالممكنات كثرة بعد ذاته فان الكثرة فيه انما هي باعتبار الصور وارتسامها وهي بعد ذاته فلا يلزم التكثر في حد ذاته هذا ومن العجائب
ما قيل ان المحشي قال والى هذا اشار الفارابي ولم يقل ان الفارابي قائل بالعلم الاجمالي والتفصيلي ولا شك في ان الفارابي لما تكلم بهذه العبارة
لدفع لزوم التكثر في حد ذاته على القول بالارتسام فصارت مشيرة الى مرتبة العلم الاجمالي وان لم يكن الفارابي قائلا به وذلك لانه لما فسرت عبارة
الفارابي بمطابقة مذهبه لم يكن فيه اشارة الى العلم الاجمالي والتفصيلي اصلا كما لا يخفى **قوله** هو العلم التفصيلي فانه عبارة عن الممكنات الحاضرة
عنده تعالى بعد وجودها في الواقع فيكون هذه الكثرة بعد ذاته البتة **قوله** لا الاجمالي آه فان العلم الاجمالي عين ذاته تعالى لا كثرة فيه فضلا عن
ان تكون بعد ذاته **قوله** لانه متحد معه فان اتحاد الواجب بالممكنات محال بالضرورة **قوله** لا ان تركيبه وقوامه منه وكيف يمكن ذلك فانه لو كان
له تركيب يلزم احتياجه الى الاجزاء وهو امارة الحدوث قال الحكيم بهمنيار في التحصيل قد عرفت ان الاجسام مؤلفة من الهيولى والصورة فهي
ممكنة وكل ممكن الوجود فانه يجب بعلة ويرتقي الى ما لا علة له وهو الواجب الوجود بذاته فالامور كلها بالقياس اليه محدثة بمعنى ان وجوداتها مستفادة
منه ونسبة الجميع اليه كنسبة ضوء الشمس الى ما سواه الذي يضيء بسببه وهو مستغن عن غيره **قوله** اي في العلم الفعلي هذا صريح في ان الاحتمالات المذكورة
انما هي في العلم الاجمالي المعبر عنه بالعلم الفعلي الذي هو قبل ايجاد الموجودات في الخارج واما العلم التفصيلي فهو عين ما اوجده في الخارج كما مر **قوله** انه تعالى
عالم بنفسه وبغيره ام لا **اقول** اضافة الغير الى الضمير للاستغراق فيكون المعنى انه عالم بنفسه وبجميع اغياره ام لا فيندرج في الشق الثاني مذاهب الاول
انه لا يعلم نفسه ولا غيره والثاني انه يعلم نفسه ولا يعلم غيره والثالث انه يعلم نفسه وغيره من الكليات ولا يعلم غيره من الجزئيات من حيث هي جزئيات
والرابع انه يعلم نفسه وغيره اذا كان متناهيا ولا يعلم الامور الغير المتناهية فتقصير بعض العلماء في ذكر الشق المنفي على المذهب الاول تقليد
بعض الناظرين به تقصير اما المذهب الاول فقد ذهب اليه بعض السفهاء اليونانيين واستدلوا عليه بان العلم اضافة بين العالم والمعلوم ولا تعقل
الاضافة بين الشيء ونفسه لاقتضائها التغاير بين الطرفين فهو سبحانه غير عالم بنفسه ولما لم يعلم نفسه لا يعلم غيره فان من لا يعلم نفسه كيف يعلم غيره وهو
ظاهر فلا يكون الواجب عالما مطلقا لا بنفسه ولا بغيره وهذا الرأي حري بان يكتب بماء النجاسة ويلقى في السباطة ولا يحل لاحد نقله الا رد عليه فانه لا يخفى ما فيه
اما اولا فبما ذكرته في شرح الرسالة العضدية في علم المناظرة المسمى بالهدية المختارية من ان السائل ان يسئلهم هل تعلمون نفوسكم ام لا فان قالوا نعم فليقل لهم العلم
اضافة بين العالم والمعلوم فلا يتصور ان تكون بين الشيء ونفسه فكيف حصل لكم علم نفوسكم وان قالوا لا فليقل لهم فاذن لا تعلمون شيئا من الاشياء فان من لا يعلم نفسه لا يعلم غيره فكيف
تحكمون بعدم علم الواجب غيره من الكلام واما ثانيا فلان الله تعالى لو لم يعلم غيره فكيف خلق هذه الاشياء العجيبة والامور الغريبة اما قرع سمعهم ان البناء لا يتصور في نفسه صورة البناء

---

[5] اي الفاضل شمس الدين محمد بن احمد الخفري ره منه مد ظله

[12] اي المولوي تراب علي ره منه مد ظله

لم يشرع فى البناء فهل كان رتبة الواجب ادون من رتبة البناء نعوذ بالله منه واما ثالثا فلانه يلزم القصد الى المجهول المطلق عند ارادته تعالى
خلق شئ من الاشياء واما رابعا فلانه يلزم فيه تعطيل الحق سبحانه وتعالى وبالجملة يلزم على هذا المذهب مفاسد كثيرة وشناعات عديدة
لا تخفى على المتامل والذى اوقعهم فى هذه الورطة الظلماء هو انهم زعموا ان التضايف من اقسام التقابل مطلقا وان كل متضايفين متقابلان
لما سمعوا فى بحث التقابل من ان القوم ذكروا التضايف من اقسام التقابل فحكموا بان اضافة العالمية مغايرة ذاتا لاضافة المعلومية
ولما لم يكن بين العالم والمعلوم فى علم الذات الواجبة بنفسها تغاير تفوهوا بانتفاء العلم هناك والذى يقطع اصل الشبهة على ما ذكره العلامة الشيرازى[له] فى
الاسفار الاربعة هو انه ليس وجود كل مفهومين متضايفين بما يقتضى تغايرا بينهما بوجه من الوجوه فضلا عن التقابل فان مفهوم العالمية مثلا لا يقتضى
ان يكون وجودها غير وجود المعلومية بوجه من الوجوه لجواز صدق مفهومات كثيرة على ذات واحدة فبعض المتضايفات يحكم العقل بتضايفهما
وتقابلهما كالعلية والمعلولية والتحريك والتحرك والمستعد والمستعد له والتقدم والتاخر لحصول التنافى بين طرفيهما فى الوجود لا فى مجرد المفهوم وبعضها
ليس كذلك كالعالمية والمعلومية والمحبية والمحبوبية والعاشقية والمعشوقية والذى هو من اقسام التقابل انما هو الضرب الاول والعالمية
والمعلومية من الضرب الثانى فقد ظهر من هذا البيان ان ما ذكروه مغالطة محضة لا ينبغى ان يصغى اليها والتحقيق ان ثبوت العلم بذاته تعالى
من البديهيات وانكاره انكار الفطريات وقد ينبه عليه لازالة الخفاء بان مرجع العلم انما هو الى كون الذات المجردة حاضرة عند الذات
المجردة بشرط سلب النقائض العدمية وعدم الاحتجاب بالملابس الظلمانية وكل ذات مستقلة مجردة عن الموانع فهى حاصلة لنفسها
فتكون معقولة لذاتها وعقلها لذاتها هو وجودها لذاتها وهذا لا يستدعى تغايرا بين الحاصل وما حصل له والحاضر والذى حضر عنده واما المذهب
الثانى وهو انه تعالى يعلم نفسه ولا يعلم غيره فمال اليه بعض الاقدمين من الفلاسفة وما اقبح رأيهم حيث ادعوا لنفوسهم الاحاطة العلمية
وسموا نفوسهم فلاسفة حكماء وسلبوا العلم بالاشياء عن الخالق العليم الفاطر الحكيم والذى ادخلهم فى هذه الضلالة تحيرهم فى علم الواجب
بغيره فزعموا انه لا يمكن علمه بها بحصول الصور للزوم الاستكمال بالغير ولم يجدوا سبيلا الى سبيل علمه بغيره بنفس ذاته كما هو راى
المحققين من الحكماء المتاخرين فتفوهوا بما تفوهوا ولم يعلموا ان العلم التام بالعلة يقتضى العلم التام بالمعلول لان المعلول من حيث
هو معلول يكون لازما للعلة التامة من حيث انها علة فكلما حصلت تلك العلة بخصوصها ذهنا كان او خارجا حصل ذلك
المعلول بخصوصه قطعا ولا عكس ومن ههنا تسمعهم يقولون ان برهان اللم يفيد القطع دون الان فلما ثبت كون الواجب تعالى
عالما بذاته كما هو مسلم عند هؤلاء الجهلاء ايضا ومعلوم ان ذاته علة تامة للنظام الاتم والترتيب الاحكم لزم كونه تعالى
عالما بجميع ما عداه لكونه لازما لعلمه بذاته فلا يصح قولهم انه تعالى يعلم ذاته ولا يعلم غيره واما المذهب الثالث وهو انه يعلم
ذاته وغيره من الكليات ولا يعلم غيره من الجزئيات الخاصة المتغيرة على الوجه الجزئى وانما يعلمها على الوجه الكلى فكتب المتاخرين
مشحونة بذكره وحاصل كلامهم فى هذا المقام انه تعالى لا يعلم الجزئيات على الوجه الجزئى فانه لو كان يعلمها من حيث هى هى وهى متبدلة
متغيرة فيلزم التغير فى علمه تعالى فانه تارة يدركها موجودة وتارة يدركها معدومة فيكون لكل من الموجود والمعدوم صورة عقلية
فى ذات الواجب وظاهر ان كل واحدة منها لا تبقى مع الآخر لامتناع اجتماع المتنافيين فيلزم ان يكون الواجب متغير الذات
من صفة الى صفة وهو خلاف ما تقرر عندهم من انه تعالى لا تغير فى ذاته لا ذاتا ولا صفة فاذن لا يدرك الجزئيات على الوجه
الجزئى بل على الوجه الكلى وايضا علمنا بالجزئيات كما هى لا يكون الا بتعلق الاحساس فانا اذا ادركنا زيدا بانه انسان ضاحك

[له] اى الصدر الدين الشيرازى منه عم فيضه

٨١

كاتب الى غير ذلك من اوصافه واحواله لم يحصل فينا صورة الجزئية المانعة عن وقوع الشركة مالم ينضم اليه الحس فان جميع المعانى وان كانت بالغة الى الكثرة لا تفيد الا المعنى الكلى الذى لا يفيد علم الجزئى ولما كان الله تعالى متعاليا عن الحواس لاجرم انه لا يحصل له ادراك الجزئيات من حيث هى جزئيات هذا ما ذكروه ولا يخفى على الفطن العارف ما فيه من وجوه الفساد فمنها ان قولهم يكون لكل واحد من الوجود والعدم صورة عقلية فى ذاته ممنوع فان علمه بما سواه ليس بحصول الصورة على التحقيق كما سياتى فهذا الدليل من قبيل بناء الفاسد على الفاسد ومنها ان حصر علم الجزئى بما هو جزئى فى الاحساس لا برهان عليه ومنها انه يستلزم الجهل فى ذاته تعالى وهو مخالف لقولهم الواجب كامل فى ذاته بجميع الكمالات ليس له حالة منتظرة والحق ان هذا المذهب مثل المذهب الاول الا ان الاول نفى لعلمه مطلقا وهذا نفى لنحو من انحاء علمه ولهذا استبعده العلامة[1] الشيرازى مع التزامه نصرة الحكمة المموهة فى جميع مصنفاته ومن ثم كفر الامام فخر الدين الرازى وغيره القائلين به واما قول العلامة[2] الشيرازى فى شرح هداية الحكمة لذب الكفر عنهم لا يلزم تكفير هذا القائل لانه ما نفى عنه العلم بامر من الامور مطلقا بل انما نفى نحوا من انحاء العلم الذى هو العلم الحضورى بالمشاهدة وليس هذا من ضروريات الدين المعلومة فى الشرع انتهى فمردود عندى بان القول بنفى علم الجزئى من حيث هو جزئى نفى لعلم الجزئيات لان علم الجزئى من حيث هو كلى لا يكون له علما له بالحقيقة فانكار علم الجزئيات من حيث هى هى انكار لعلمه تعالى بها واثبات لجهله فيلزم تكفيرهم قطعا والذى يظهر بالنظر الدقيق هو ان الحكماء بريئون عن هذا القول السخيف وانما هو من هفوات المتاخرين لعدم فهمهم مقاصد المتقدمين قال ابى واستاذى سراج[3] المحققين فى حل المعاقد فى شرح العقائد الجلالى اعلم انه قال الشيخ فى الاشارات ان الله تعالى يعلم الجزئيات على وجه كلى ففهم الاكثرون ان المراد هو ان الله تعالى يعلم الطبائع الكلية لا الجزئيات من حيث انها مانعة عن الشركة فان الجزئيات متغيرة فيلزم التغير فى علمه ولما كان يرد عليه ان فى هذا انكار علم الله تعالى فان كل موجود فهو متشخص وفيه امر غير الكلى وهو التشخص وادراكه يكون على الوجه الجزئى فالمحققون توجهوا الى توجيهه فمنهم من قال[4] ان مدار الكلية والجزئية على التعقل والاحساس فشئ ما اذا ادرك بالتعقل يكون كليا واذا ادرك بالاحساس يكون جزئيا وقد صرح به الفاضل[5] الباغنوى فى حواشيه على الحاشية القديمة والامرتية فى انتفاء الاحساس عن الواجب فلذا قال الشيخ انه يعلم الجزئيات على وجه كلى وليس المراد انه لا يعلم الجزئيات وفيه ان نفى الاحساس مطلقا عن الواجب مما لا يساعده البرهان وان اريد به الاحساس المخصوص بنا فلا وجه للتخصيص ومنهم من قال[6] ان المراد بالعلم على الوجه الكلى العلم بالشئ اعم من ان يكون مع التشخص اولا لكنه من غير تخصيصه بانه فى الآن الحاضر او فى ما مضى او فى المستقبل بل بانه موجود فى وقت كذا من غير اعتباره باحد الاوصاف الثلثة وبالعلم على الوجه الجزئى هو العلم مختصا باحد الازمنة الثلثة والواجب لما لم يكن زمانيا وليس بالنسبة اليه حاضر ولا مستقبل ولا ماض لا بد ان يكون علمه بالكل على الوجه الكلى بهذا المعنى لا على الوجه الجزئى انتهت عبارة حل المعاقد وفى المحاكمات الحق الصريح الذى لا يشوبه شبهة ان تعقل الجزئيات من حيث انها متعلقة بزمان تعقل بوجه جزئى متغير ومن حيث انها غير متعلقة بزمان تعقل بوجه كلى لا يتغير وقد تبين الوجه الذى لا يتعلق بالزمان بالوجوب عن اسبابها فان من عقل الجزئيات من حيث يجب باسبابها حصل عنده صور الموجودات المترتبة ولا يتغير العلم بتغيرها فى احوالها قطعا لان هذا الوجه لا يتعلق بالزمان ضرورة ان وجوب المعلول مع العلة التامة ليس بزمانى ولا تعلق له بالزمان اصلا فالله تعالى يعلم جميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هى فيها لا من حيث ان بعضها واقع فى الآن وبعضها فى الزمان الماضى وبعضها فى المستقبل فان العلم بالجزئيات من هذه الحيثية يتغير بحسب تغير الماضى والمستقبل والحاضر بل علما متعاليا عن الدهر

---

[1] اى مولانا صدر الدين الشيرازى ۱۲ منه مد ظله

[2] اى مولانا صدر الدين الشيرازى ح ۱۲ منه مد ظله

[3] مقولة للقول ۱۲ منه مد ظله

[4] اى مولانا محمد عبد الحليم ح ۱۲ منه مد ظله

[5] كالمحقق الدوانى وصاحب سلم العلوم وغيرهما ۱۲ منه مد ظله

تحت الازمنة ثابتا ابد الدهر ومثاله ان المنجم اذا علم ان القمر يتحرك فى كل يوم كذا والشمس يتحرك ايضا فى كل يوم كذا يعلم انه يحصل بينهما مقارنة
او مقابلة فى وقت معين وهذا العلم ثابت له فى كل حال والحاصل ان الموجودات من الازل الى الابد معلومة له تعالى لكن فى وقته وليس
فى علمه كان وكائن وسيكون بل هى حاضرة عنده تعالى فى اوقاتها ازلا وابدا انتهى كلامه ملخصا ومن ههنا ظهر ان ما ذكره المحقق الطوسى[1] فى
شرح الاشارات من ان الجزئيات المخصوصة مشخصات ومن حيث هى هى طبائع فتعقلها من حيث هى هى تعقل على الوجه الكلى وتعقلها
من حيث انها متخصصة تعقل على وجه جزئى والعلم بالحيثية الاولى لا يتغير وبالحيثية الثانية يتغير وعلم الله تعالى انما هو بالوجه الاول
سخيف جدا واما اقول ما ذكره صاحب المحاكمات وان كان تاويلا لطيفا لكلامهم وتوجيها وجيها لمرامهم لكنه مما يابى عنه عباراتهم
وتستنكف عنه كلماتهم ولهذا شنع العلامة شمس الدين الخفرى فى حواشى الٰهيات شرح التجريد على الحكماء فى هذا الباب اشد التشنيع
وفضحهم بغاية التفضيح فان كان مذهبهم فى الحقيقة هو ما يدل عليه عباراتهم فهو مذهب قبيح والله اعلم بمراد عباده فاستقم ولا تزل
فان المقام مما تزلزلت فيه الاقدام واما المذهب الرابع وهو انه تعالى لا يعلم الامور الغير المتناهية فاختاره بعض الحكماء والذى بعثهم
على ذلك ان المعقول لا بد ان يكون متميزا عن غيره فان العلم صفة توجب التمييز وغير المتناهى غير متميز بوجه من الوجوه والا لكان له طرف
فيكون متناهيا هذا خلف ويزاح بانا لا نسلم ان المعقول المتميز يجب ان يكون له نهاية وحد يمتاز بهما عن غيره فان وجوه التمييز لا تنحصر
فى الحد والنهاية ولقد طولنا الكلام فى هذا المقام لذكر ما لم يذكره الاعلام والحمد لذى الجلال والاكرام قوله وعلى الاول اى على تقدير علمه
بنفسه وبغيره ولم يذكر اقسام التقدير الثانى لخروجه عن بحث العقلاء قوله اما عينه فى هذا الاحتمال يتحقق ثلثة مذاهب الاول ذهب اليه
بعض الصوفية من ان الواجب والممكنات متحدان بالذات فليس فى عالم الكون الا ذات واحدة ليست بكلية بمعنى انها تقبل التكثر
فى ذاته لانها ذات واحدة مشخصة ولا جزئية بمعنى انها لا تقبل التكثر مطلقا بل هى تقبل التكثر بالاعتبارات وهى غير متناهية منتزعة
عن ذاته تعالى وبها يترتب الاحكام المختلفة وما مثل الممكن بالنسبة الى الواجب الا كمثل الحباب بالنسبة الى الماء فان الحباب ليست
حقيقته الا الماء ولم يزد عليه الا تغير اعتبارى فالواجب تعالى حقيقة الحقائق فعلمه بالممكنات عينه لا تغاير اصلا فان قلت لو كان الواجب
عين الممكنات ذاتا لجاز حمله عليها فيقال الانسان واجب وبعكس ذلك قلت عدم الحمل لان الحمل يستدعى الكلية وهو تعالى ليس كذلك وهذا
كما يقال الانسان يحمل عليه الحيوان الذى هو جزؤه وليس هذا بالحقيقة لان الجزء ماخوذ بشرط لا شئ وهذه المرتبة ليست مرتبة الحمل
انما المحمول على الانسان الحيوان الماخوذ لا بشرط شئ فكذلك الواجب اسم لحقيقة الحقائق فليس شئ عينه بهذه المرتبة حتى يحمل عليه
هذا خلاصة ما ذكروه فى هذا المقام والكلام فيه طويل لا يتحمله المقام ومن قال بان الصوفية قائلون بالحلول فقد تكلم باللغو والفضول
الثانى مشرب فرفوريوس من اليونانيين من ان علم البارى بالممكنات عينه لاتحاده معها وجودا والفرق بين هذا المذهب وبين
المذهب الاول ان الصوفية قائلون باتحاد الممكنات مع الواجب ذاتا ووجودا وفرفوريوس يقول باتحاده وجودا وتغايره ذاتا
لها لكنه يرجع الى الاول فانه لما قال باتحاد الوجودين لزمه ان يقول باتحاد الذاتين لظهور ان توحد الوجود وتعدده منوط على توحد
الموجود وتعدده وهذان المذهبان لا يقبلهما العقل المتوسط المستقيم ولا يقول به الحكيم قال فى هياكل النور الاجسام والهيئات كثيرة
وواجب الوجود ليس الا واحد فليست هى واجب الوجود انتهى الثالث مذهب الحكماء المتاخرين من ان ذاته تعالى لها علاقة خاصة
بكل واحد من الممكنات فهى تدركها بذاتها لا تحتاج الى غيرها وهو المسمى بالعلم الاجمالى وقد مر ما له وما عليه فتذكر وقال العلامة الشيرازى[2]

[1] اى مولانا نصير الدين الطوسى منه عم فيضه

[2] اى مولانا صدر الدين الشيرازى شارح هداية الحكمة منه عم فيضه

في الاسفار الاربعة اعلم ان كون ذاته تعالى عقلا بسيطا هو كل الاشياء امر حق لطيف غامض لكن لغموضه لم يتيسر لاحد من فلاسفة الاسلام
وغيرهم حتى الشيخ الرئيس تحصيله واتقانه على ما هو عليه اذ تحصيل مثله لا يمكن الا بقوة المكاشفة مع قوة البحث الشديد والمباحث اذا لم يكن
له ذوق تام وكشف صحيح لم يمكنه الوصول الى ملاحظة الحقائق الوجودية ولهذا اذا وصلت نوبتهم الى مثل هذا المقام ظهر منهم القصور
فيرد عليهم الاعتراض في ما ذكروه من انه كيف يكون شيء واحد بسيط غاية الوحدة والبساطة صورة علمية لاشياء مختلفة كثيرة لانكم
قلتم ان العلم بالشيء يجب ان يكون صورة مساوية له متحدة الماهية مع المعلوم والواجب تعالى لا ماهية له وايضا كيف يتميز الاشياء
بمجرد هذا العلم التام وهل هذا الا كتمايز المعدومات الصرفة انتهى ثم ذكر كلاما طويلا لتحقيق هذا المذهب كما هو دابه وخلاصته انا نمهد
اربع مقدمات الاولى ان الماهيات قد تكون متعددة الوجود كماهية الانسان المركب من الحيوان الناطق وقد تكون بسيطة ويقال لها
البسيط الخارجي كالسواد مثلا والمركب الخارجي لابد ان يكون بين اجزائه افتقار واتحاد ليكون المركب منها واحدا حقيقيا لا صناعيا
وهذا ظاهر الثانية كلما كان الموجود اقوى وجودا واتم تحصلا كان مع بساطته اكثر حيطة للمعاني الكمالية واجمع للكمالات المتفرقة كما يظهر
من حال المراتب الاستكمالية المتدرجة في الكمال من صورة الى صورة متعاقبة على المادة بحسب تكامل استعداداتها بقبول صورة بعد صورة
الى ان تبلغ صورة اخيرة تصدر بواسطتها جميع ما يصدر من السوابق الصورية لاشتمالها من جهة قوة الوجود على مبادي تلك الافاعيل
باجمعها مع احديتها الثالثة ليس يلزم من تحقق كل معنى نوعي في موجود وصدقه عليه ان يكون وجوده وجود ذلك المعنى لان وجود الشيء
الخاص هو ما يكون بحسبه متميزا عن غيره من المعاني فوجود الانسان مثلا ليس وجود الحيوان بما هو حيوان وان اشتمل على حده ومعناه
ووجود الحيوان ليس هو وجود النبات وان اشتمل على حده ومعناه وهكذا لان المعنى الواحد الجنسي كما حقق في مباحث الماهية كما هو صالح
للجنسية فهو صالح للنوعية ايضا فوجود الحيوان من حيث هو هو غير وجود الانسان من حيث هو انسان وليس هذا الفرق بمجرد اخذه لا بشرط
شيء حتى يكون جنسا واخذه بشرط شيء حتى يصير نوعا كما ذكروه الرابعة كلما تحقق شيء من الكمالات الوجودية في الموجود من الموجودات
فلا بد ان يوجد اصل ذلك الكمال في علته على وجه اعلى واكمل وهذا مما يفهم من كلام معلم المشائين في كثير من مواضع كتابه في الربوبيات وبعضده
البرهان ويوافقه الذوق السليم فان الجهات الوجودية للمعلول كلها مستندة الى علته الموجدة ففيها جميع الخيرات اذا تمهدت
لك هذه الاصول فاعلم ان الواجب تعالى هو المبدأ الفياض لجميع الحقائق والماهيات فيجب ان يكون ذاته مع بساطته واحديته
كل الاشياء وقد قام البرهان على ان البسيط الحقيقي هو وجود الواجب وجود كل الاشياء فمن عقل ذلك الوجود عقل جميع الاشياء
وذلك الوجود بعينه عقل بذاته وعاقل لذاته بذاته فتعقله لذاته تعقله لجميع الاشياء وعقله لذاته مقدم على جميع ما سواه فعقله
لجميع ما سواه مقدم على جميع ما سواه فثبت انه تعالى عالم بجميع الاشياء حاصل في مرتبة ذاته ففي هذا المشهد الالهي والتجلي الازلي
ينكشف الكل من حيث لا كثرة فيه فهو الكل في وحدة ذاته فعلمه تعالى بالاشياء في مرتبة ذاته ليس بصور زائدة مغايرة لذاته بل هي معان
كثيرة غير مجردة انسحب عليها الوجود الواجبي من غير ان يصير وجودا للكل او لشيء منها وفرق بين كون الشيء مظهرا للماهيات وبين
كونه وجودا لها اذ وجود كل ماهية هو ما يختص بها وهذه الممكنات انما تخالفت وتباينت اذا صارت موجودة بوجوداتها الخاصة على وجه
يصدق عليها احكامها وآثارها واما قبل ذلك فلها الوجود الحقيقي الجمعي وهذا الوجود الجمعي ارفع واشرف من كل وجود عقلي وليس هناك
امر بالقوة هذا محصل ما ذكره وانا اقول ما ذكره وان كان تحقيقا حقيقا بالقبول وهو الذي اختاره الفحول لكنه لا يدفع استبعاد العقول

فان الاستبعاد منشؤه ليس الا ان الذات الواحدة المباينة مع كل واحد من الممكنات كيف يعلمها في حالة عدمها لان مناط العلم
على التمايز والتمايز انما يكون باضافة مخصوصة وهي لا تعقل بين الموجود والمعدوم ووجود الممكنات باسرها في ذات الواجب بالوجود الجمعي
بان يكون ذات الواجب كالمرآة من دون ان ينطبع فيها شيء وان كان مسلما عندنا لكن العقل قاصر عن ادراكه والحكماء لا يقدرون
على تحقيقه كما حقه بحيث يندفع استبعاده وربما يوردون امثلة تفصيلية ايضاحية لعلمه تعالى لازالة الاستبعاد قال الحكيم
بهمنيار في التحصيل بعد ما حقق انه تعالى عالم بما سواه بذاته واذا كان كذلك يكون نسبة المعلومات اليه نسبة صورة بيت
تتصوره انت في البيت بحسبه الا انك تحتاج الى استعمال الآلات حتى تتوصل بها الى بناء البيت وهناك يكفي التصور في
صدور العقل عنه ومثاله عندنا انك تتصور وجها تميل اليه فيتبعه حركة الاعضاء او تتصور امرا يتبعه التغير في وجهك من غير استعمال
آلة او تتصور امرا ينتشر منك الشهوة والشوق وليس سبب اثارة الشوق الا التصور وبيان ذلك ان الحقيقة الواحدة
يصدر عنها مفصل المعقولات كما ان المعقولات البسيطة عندنا علة للمعقولات المفصلة ولكن المعقول البسيط عندنا هو
وجوده في عقولنا وهناك نفس وجوده ومعنى المعقول البسيط هو ان يكون بينك وبين انسان مناظرة فاذا تكلم بكلام كثير خطر
ببالك جوابه جملة ثم تفصله شيئا فشيئا انتهى كلامه وانت تعلم ان هذه الامثلة كلها انما هي للتفهيم والا فلا يمكن قياس علمه تعالى
الاجمالي على هذه الصور فان علمنا في هذه الصور الاجمالي لا يتميز شيء عن شيء عندنا وعلمه ليس اجماليا بهذا المعنى بل هو فوق علمنا
التفصيلي في الانكشاف ﴿وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ قوله وعلى الثاني اي كون علمه تعالى بغيره غير ذاته تعالى
ولم يذكر شقوق الاول لانه ههنا بصدد ذكر اصول المذاهب ولهذا ترك المذاهب الواقعة في الشق الثاني من الترديد الاول قوله اما
قائمة به هذا هو مذهب توابع المشائين منهم الشيخان ابو نصر الفارابي وابو علي بن سينا وتلميذه الحكيم بهمنيار ومن تبعهم وتحريره على ما يستفاد
من كلام الشيخ الرئيس في اكثر كتبه هو ان الصور العقلية قد تستفاد عن الصور الموجودة في الخارج كما يستفاد من الارض صورة السماء هيآتها واشكالها
وغير ذلك بعد تعلق الحاسة بها وقد لا تكون كذلك بل يكون الامر بالعكس كصورة بيت انشاءها البناء اولا في نفسه بقوة خياله
ثم يصير تلك الصورة محركة لاعضائه لايجادها في الخارج فليست تلك الصورة العلمية ماخوذة من الخارج بل الصورة الخارجية ماخوذة
منها وموقوفة عليها وقد تقرر ان للواجب علما فعليا مقدما على الايجاد سببا له وعلما انفعاليا مترتبا على وجودها فهو يعلم الاشياء
في الازل والاشياء معدومة في مرتبة ذاته بوجود اصلي فلا بد ان تكون موجودة بوجود ظلي تكون اسبابا لعلمه تعالى فانه لو لم توجد
بوجود ظلي ايضا لم يحصل العلم بها لان العلم نسبة اي تعلق بين العالم والمعلوم وهو موقوف على وجود الطرفين ولا يمكن ان يكون تلك
الاشياء موجودة في الازل بوجود اصلي والا لزم الوجود قبل الايجاد فلا بد ان تكون صورها قائمة به تعالى زائدة على ذاته منضمة بذاته
وهي العلوم بالممكنات والسر فيه انه اذا عقل ذاته وعقل انه مبدأ لكل موجود عقل اوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها ولا شيء من الاشياء
الا وهو معدوم في حد ذاته فلا بد ان يحصل صورة فيه تعالى ومن ههنا ظهر اندفاع ما يقال ان ارتسام الصور فيه تعالى يستلزم انفعاله
عن الغير وهو خلاف صرائحهم هذا ولا يخفى على الفطن الذكي سخافة هذا المذهب والعجب من الرئيس مع كونه غواصا في بحار الحكمة كيف مال
الى هذا المذهب واثبت للواجب تعالى ما يستلزم النقص فيه ولهذا تعقبه كل من جاء بعده كالشيخ المقتول شهاب الدين السهروردي
في المشرع السابع من الالهيات كتابه المطارحات وابي البركات البغدادي في المعتبر والمحقق نصير الدين الطوسي في شرح الاشارات

٥٧ مقولہ فقال منہ مدظلہ

۸۵ في ذاتها وهي صور الممكنات غلام يحيى

والعلامة شمس الدين الخفري في بعض تصانيفه وغيرهم بوجوه شتى اكثرها قوية الورود ولا دافع لها عن وجه هذا المذهب ثم العلامة محمد صدر الدين الشيرازي
وان تصدى لدفعها في الاسفار لكنه لم يات بما يشفي العليل ولنذكر بعض الوجوه الواردة مع اجوبته لصاحب الاسفار مع تحقيق الحق

ف الايراد الاول

وابطال الباطل تنشيطا للناظرين وتفريحا للماهرين فنقول المذهب المذكور مردود بوجوه الاول ما في المطارحات من انه وان لم يلزم
الانفعال التجددي ولكن يلزم بالضرورة تعدد جهتي القبول والاقتضاء واجاب عن صاحب الاسفار بما حاصله انا لا نسلم ان كون الشيء
الواحد قابلا وفاعلا مطلقا محال انما المحال كون الشيء الواحد فاعلا وقابلا بمعنى المستعد واما كونه فاعلا وقابلا بمعنى الموصوف فليس
بمحال فاللازم ليس بمحال والمحال ليس بلازم اقول المشاؤن ومنهم الشيخ الرئيس يبالغون في انكار زيادة الصفات عليه تعالى
ويقولون بعينيتها كما هو مذكور في اسفارهم فكون الشيء فاعلا وقابلا وان لم يكن محالا مطلقا لكنه محال في الواجب عندهم باي معنى اخذ
كما لا يخفى على من نظر مبحث الالهيات من كتبهم وهذا هو غرض المورد وبالجملة ايراده الزامي فلا بد من رفع الالزام وليس مرفوع

ف الايراد الثاني

الثاني ما في المطارحات ايضا من انه يلزم انفعال الواجب من الصورة الاولى وهي علة لا ستكماله بصورة اخرى وان اعتذروا بانها
وان كانت في ذاته فليست كمالا له فيلزمهم الاعتراف بانها في ذاتها ممكنة الوجود ولا يكون حصولها بالفعل وانتفاء القوة عنه بوجودها
يكون كمالا له اجاب عنه المجيب المذكور بان هذه الصور ليست كمالات عندهم لذاته والعلم الذي هو من كمالاته ونعوته هو ما يكون
عين ذاته ولا فرق بين صدور هذه الصور عنه تعالى وسائر الاشياء الخارجية في كونها مترشحة عن ذاته تعالى متاخرة بوجودها ووجوبها
عنه ونسبتها اليه ليست الا بالوجوب والفعلية لا بالامكان والقوة ولا منافاة بين ان يكون الشيء بالقياس الى الماهية ممكنا
وبالقياس الى موجده واجبا فكل من الصور وان كان وجودها بعينه وجودها للواجب لكن لا يلزم من ذلك امكان وجوده له تعالى
اقول لقد اعجبني هذا الكلام من اوله الى آخره اما فهم انه لو لم تكن هذه الصور كمالات له تعالى يلزم خلوه في ذاته عن العلم بغيره الذي
هو كمال ايضا وفيه نفي لعلمه بما سواه بحسب ذاته وقد حقق هو في شرح هداية الحكمة ان نفي نحو من انحاء علم الله تعالى موجب لتكفير قائله فانظر كيف ينكر
ههنا كون الصور التي هي علوم كمالات له تعالى ويحصر الكمالية في علمه بذاته وقوله لا فرق الخ غير نافع بل مضر اذ لما كانت الصور كالاشياء الخارجية
في صدورها عنه تعالى لزم خلوه في مرتبة ذاته عن تلك الصور وهو مستلزم للجهل فان قيل[مبتدا ١٢] تلك الصور لوازم[خبر ١٢] ذاته فلا تنفك عنه قلنا اما اذا اردت باللزوم
ان اردت به الجزئية فذلك قول باطل وان اردت به انها خارجة عنه لازمة له غير منفكة[شرط ١٢] في حين من الاحيان فلا يخلو اما ان تكون[جزاء ١٢] واجبة لذاتها او واجبة لغيرها
على الاول يلزم تعدد الواجب والتزام ان تعدد الذوات الواجبة محال واما تعدد الصفات الواجبة بالذات فليس بمحال خال عن التحصيل على ان الصفة ما يحتاج الى
الغير ويقوم به وهو مناف للوجوب فكيف يتفوه بوجوب[مبتدا ١٢] وجودها لذاتها وعلى الثاني فهي ممكنة بذاتها لان الواجب بالغير يكون في نفسه ممكنا[خبر ١٢] فيكون ذات الواجب في

ف الايراد الثالث

مرتبة ذاته قبل هذه الصور وان كانت قبلية ذاتية خاليا عن العلم وهذه جهالة بينة وقوله ولا منافاة بين ان يكون الخ لا يغني عن جوع الثالث ما
في المطارحات ايضا من ان القول بالصور يوجب ان يكون الذي يفيد الصور ليست ذاته بل شيء[مبتدا ١٢] اشرف من ذاته وهو ممتنع وان التزموا بان[خبر ١٢] ذاتا واحدة بجهة واحدة
يجوز ان يفعل ويقبل فينهدم بذلك قواعد كثيرة مهمة لهم ويكون التزاما لمحالات كثيرة واجاب المجيب عنه بانك قد علمت ان واجب الوجود مبدأ كل الاشياء
ومبدأ وجوب وجودها فاذا صدر عنه شيء بواسطة سبب متوسط فذلك السبب المتوسط ايضا ناش منه فالجهات العقلية كلها منبعثة عنه تعالى فلا يفيد
شيء من الاشياء كيف وجود الاشياء عنه وعلمت ايضا ان اتحاد جهتي الصدور والعروض ليس بممتنع كما في لوازم الماهيات والاطلاق القبول ههنا ليس بمعنى
الاستعداد حتى يلزم انهدام كثير من القواعد اقول هذا سخيف جدا فانا سلمنا ان واجب الوجود مبدأ كل الاشياء لكنه لا ينفع لان ذات الواجب

من حيث هي هي مجردة عن الصورة وكثرة الصور انما هي بعد ذاته كما نص عليه الشيخان في مواضع من تصانيفهما فيلزم الجهل في ذاته ويلزم ان يكون الذي يفيد الصور غيره فان قلت صدور هذه الصور عنه تعالى اضطراري فلا احتياج الى امر آخر يصدرها قلت مع انه لا يدفع الجهل عن مرتبة الذات مما يستنكره العقل السليم اما قرع سمعك ان الاضطرار نقص فكيف يثبت في ذات الكمال والقول بان الاضطرار في صفات الكمال ليس بنقص كما صدر عن البعض مما لا يقبله اهل الكمال فافهم وتعرف الرجال بالحق لا الحق بالرجال

الايراد الرابع

الرابع ما في شرح الاشارات من انه يلزم التكثر في ذاته تعالى مع انهم صرحوا بانه تعالى واحد من كل الوجوه واجاب المجيب عنه بان لزوم الكثرة في ذاته بعد ذاته وعلى ترتيب الاول والثاني والثالث فلا يقدح في وحدة الذات وقد اشار الشيخ الى دفع هذا المحذور في مواضع من كتبه بما حاصله ان هذه الكثرة انما هي بعد الذات بترتيب سببي ومسببي لا زماني الا ترى الى ان صدور الموجودات المتكثرة عنه تعالى لا يقدح في بساطته واشار اليه المعلم الثاني بقوله واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو ظاهر على ذاته بذاته فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو ينال الكل من ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في حد ذاته **اقول** هذا كله وان كان صحيحا لكن غرض المورد ان وجود الكثرة في ذاته تعالى وان كانت بعد الذات ايضا ينافي كثيرا من القواعد المذكورة في كتبهم كما لا يخفى على وسيع النظر ولولا البساطة من كل وجه فلم قالوا انه لا يصدر منه الا الواحد لان الواحد لا يصدر منه الا الواحد وهذا القول قد صدر عن صاحب هذا المذهب ايضا في مواضع من تصانيفه وايضا لو قلنا بالكثرة في حد ذاته وان كانت بعد الذات لامكن صدور جميع الاشياء عنه تعالى كل شيء بواسطة صورته فينهدم اساس كثير من قواعدهم وذكر كلام الشيخ والمعلم الثاني المدخول عليه مما لا ينفع

الايراد الخامس

الخامس ما في شرح الاشارات ايضا من انه يستلزم ان لا يوجد الواجب شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط امر حال فيه واجاب المجيب عنه بانه مجرد استبعاد فلا يسمع لان البرهان هو المتبع وهذه الصور الالهية لكونها من لوازم وجوده اشرف واقدس من الممكنات الخارجية فتكون اقدم تحققا واقرب منزلة اليه تعالى فهي لا محالة احرى بان تكون واسطة في الايجاد لهذه الماهيات **اقول** هذا عجيب جدا فان احتياج الواجب في صدور جميع الممكنات عنه نقص في ذاته وقد فر عنه الحكماء مرارا كثيرة فهل هذا الا القرار على ما عنه الفرار والصور الالهية وان كانت لوازم لذاته غير منفكة عنه في مرتبة من المراتب لكنا نستفسر عن كيفية صدور الممكنات الخارجية بواسطتها هل هو على طور الاحتياج اليها بان لا يمكن له ايجاد الممكنات بدونها او لا بطريق الاحتياج على الثاني يجوز ان لا يوجد هذه الصور في ذاته تعالى ويصدر عنه الممكنات بدونها فيمكن الجهل له تعالى لانه لا سبيل للعلم على هذا التقدير الا بالحصول وامكان الجهل ممتنع وعلى الاول يلزم ان يحتاج الذات في الخلق الى غيره وهو مخالف لقولهم انه تعالى موجد للعقل الاول بنفس ذاته ومصادم لبداهة الوجدان السليم ايضا لاستلزام النقصان في نفس ذاته اذا خليت وطبعه وهذه المفسدة لا تندفع اصلا وما قال المجيب ان الصور الالهية اشرف واقدس من الممكنات فتكون واسطة فخطأ فاحش اذ الصور موجودة بوجود ظلي فتكون اضعف

الايراد السادس

السادس انه قد تقرر في مداركهم ان المعلول الاول يكون اقوى الممكنات وعلى هذا التقدير يكون اول المعلول هو الصورة وهي اضعف وجودا فانه يكون عرضا قائما بالمحل والاعراض اضعف وجودا لا يقال قد صرحوا بان صفات الواجب ليست بجواهر ولا باعراض فانهم عرفوا العرض بما يكون تحيزه تابعا لتحيز الغير وهذا المعنى لا يكون في صفات الواجب لانا نقول ان كانت صفات الواجب اعراضا تم الكلام والا لا يضر المرام فانها وان لم تكن اعراضا لكن لا شك في كونها اضعف وجودا بالنسبة الى الجواهر الموجودة في الخارج لقيامها بالغير وعدم قيام الجواهر بالغير فيتم المقصود

الايراد السابع

السابع قد تقرر في مقره ان العلم التام بالعلة يستلزم العلم التام بالمعلول وليس المراد به العلم التام

بماهية العلة او العلم بوجه من وجوهها ولا العلم بمفهوم كونها علة وهو ظاهر بل المراد ان العلم بخصوصية العلة يوجب العلم التام بالمعلول ومعلوم ان الواجب تعالى من جهة وجوده الواجبي علة لما بعده على الترتيب فالعلم الواجبي بذاته الذي هو نفس ذاته يقتضي العلم الواجبي بتلك الموجودات فمجعولاته كلها منطوية الوجود في وجوده الواجبي فعلمه بذاته علمه بغيره لا محالة فاي ضرورة الى القول بالارتسام واثبات احتياج الواجب اليها تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا الثامن ان اللوازم تكون تابعة لملزوماتها في نحوي الوجود الخارجي والذهني فالملزوم اذا كان موجودا في الخارج كان لازمه ايضا موجودا في الخارج والملزوم اذا كان موجودا في الذهن كان اللازم ايضا موجودا في الذهن فالواجب تعالى لما كان موجودا خارجيا لا بد ان تكون تلك الصور التي ذهبوا الى قيامها به موجودة في الخارج فلم يبق الصور صورا علمية التاسع ان هذه الصور لا تخلو اما ان تكون جواهر او اعراضا فان كان الاول لزم ان تكون موجودات عينية كالجواهر الأخر فلا بد لصور أخر للعلم بها فيلزم التسلسل وان كان الثاني لزم ان يكون الواجب بالذات محلا للاعراض العاشر ان هذه الصور المنضمة لا بد ان تكون بحسب عدد المعلومات فان علم زيد على وجه التفصيل غير علم خالد على وجه التفصيل والمعلومات غير متناهية فالعلوم ايضا كذلك والمعلومات مستقبلة كانت او ماضية عند الله تعالى مرتبة ترتبا ذاتيا او زمانيا فيكون علومها ايضا مرتبة وان كان بالعرض والتسلسل في الامور الموجودة المرتبة ولو ترتبا عرضيا بحيث يتعين الاول والثاني والثالث الى غير ذلك محال بالبراهين المذكورة في موضعه فهذه عشرة كاملة يظهر منها ان القول بالارتسام من العقائد الباطلة وههنا وجوه أُخر كثيرة لرده ذكرها المتاخرون تركناها لكونها ضعيفة الورود فظهر ان القول بالانضمام مما لا يقول به عاقل فضلا عن مثل هذا الشيخ ولولا انه وتلميذه صرحا بهذا القول بحيث لا مجال للتاويل لكنا نقول انهم قد اختاروا ما هو التحقيق من ان علم الواجب بغيره انما هو بذاته لا بانضمام فيه ولا ارتسام كما يفصح عنه بعض عبارات التعليقات وبعض عبارات التحصيل فاستقم ولا تقلد الاموات قوله بحذافيرها جمع حذفور بالضم بمعنى طرف الشيء اي باجمعها قوله او واحدة بسيطة عطف على قوله متعددة هذا هو مذهب المحققين من المتكلمين فانهم لما رأوا بطلان القول بالارتسام ولم يظهر لهم تحقيق ما ذهب اليه المتاخرون من ان علمه تعالى بنفس ذاته لاستبعادهم كون المباين كاشفا لمباين آخر اختاروا ان علم الواجب بغيره عبارة عن صفة واحدة بسيطة قائمة به تعالى لها تعلقات كثيرة بالاشياء الكثيرة وان كانت الاشياء معدومة في الخارج فلها وحدة ذاتا وكثرة تعلقا فتلك الصفة امر يقتدر به الواجب على ان يعلم الاشياء والذي يترتب عليه الانكشاف هو اضافتها وتعلقها ويرد عليه امور منها ان هذه الصفة اما انضمامية فيرجع الى شق الانضمام وقد مر ما عليه واما انتزاعية فيكون علم الواجب اعتباريا لا تحقق له في الواقع بدون الانتزاع ولا ثالث لهما ومنها ان المتكلمين ينكرون الوجود الذهني كما هو مسطور في اسفارهم ومع ذلك فهم يثبتون علم الله بالحوادث الغير المتناهية واستحالة التعلق بين العالم والمعدوم الصرف بينة ولا مخلص عنه الا بالقول بالوجود الدهري للاشياء وهم ينكرون الوجود الدهري او بالقول بان للممكنات نحوا من الوجود الانطوائي في الواجب تعالى فيرجع الى مذهب المتاخرين من الحكماء والقول بان التعلق بين العالم والمعدوم الصرف ليس بمحال فان تعلق العلم بالمعدومات يقتضي تعددها وتمايزها في انفسها والمفهومات كلها متمايزة في انفسها وليس التمايز بينها موقوفا على الوجود الخارجي او في الذهن كما صدر عن الفاضل اللاهوري سخيف جدا فان اللاشيء المحض كيف يكون ممتازا ما لم يكن له نحو من الوجود فلا يحصل الخلاص عنه الا بالوجهين اللذين ذكرناهما وتخلص عنه بعضهم بان الصفة البسيطة وان كانت قديمة لكن تعلقها بالحوادث

الايراد الثامن

الايراد التاسع

الايراد العاشر

٨٨ حذافير جمع

او واحدة بسيطة ذات تعلق بالكثير

علامہ سید محمد [illegible]

اي المولوي عبد الحكيم اللاهوري ۱۲ منه مد ظله

انما يتحقق فی وقت وجودها فصفة العلم قديمة والتعلق حادث وفيه ما اورده المحقق الدوانی فی شرح العقائد العضدية بان العلم بالمتعلق بشیٔ لم يصر ذلک الشیٔ معلوما فيلزم عليهم ان لايكون الله تعالى عالما فی الازل بالحوادث تعالى عن ذلک علوا كبيرا وذكر فی شرح التجريد لخلاصه بوجه آخر وهو انه تعالى لما لم يكن مكانيا كان نسبته الى جميع الامكنة على السواء فليس بالنسبة اليه قريب او بعيد او متوسط كذلک لما لم يكن هو وصفاته الحقيقية زمانيا لم يتصف الزمان مقيسا اليه بالماضی والاستقبال او الحال بل كان نسبته الى جميع الازمنة على السواء فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له كل فی وقته وليس فی علمه كائن وكان وسيكون بل هی حاضرة عنده تعالى فی اوقاتها فهو عالم بخصوصياتها انتهی ونقل شارح المواقف عن كثير من الاشاعرة ان العلم بانه وجد الشیٔ والعلم بانه سيوجد واحد فان من علم ان زيدا سيدخل غدا فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم انه دخل الآن اذ كان علمه هذا مستمرا بلا غفلة وانما يحتاج احدنا الى علم آخر متجدد به يعلم انه دخل الآن لطريان الغفلة والباری تعالى يمتنع عليه الغفلة فكان علمه بانه وجد عين علمه بانه سيوجد فلا يلزم من تغير المعلوم من عدم الى وجود تغير فی علمه انتهی اقول هذا لاينفع فی هذا المقام فانه مع كونه آئلا الى القول بالمعية الدهرية التی انكرها المتكلمون يستلزم جهله تعالى فی مرتبة ذاته قبل هذه الصفة ولو قبلية بالذات فلا مخلص عنه الا بالقول بالعلم الانطوائی وايضا تلک الصفة لاتخلو اما ان تكون ممكنة او واجبة لاسبيل الى الثانی وقول بعض المشائخ كحميد الدين الضريری وغيره ان ذاته وصفاته كلها واجبة لذاته مردود وما دل لمنافاة التوحيد وعلى الاول فاما ان يكون صدورها بالاختيار او بالاضطرار الثانی نقص مناف للوجوب قد فر عنه المتكلمون غاية الفرار وعلى الاول يلزم العلم بهذه الصفة قبل وجودها ولو قبلية بالذات لامحالة لان كل ممكن فهو معلوم له بالذات قبل وجوده فيحصل فی ذاته صفة اخرى لها التعلق بالصفة الاولى والكلام كذلک فی هذه الصفة فاما ان ينتهی الى ذات الواجب فيئول الى مذهب الحكماء والا فلا يحصل المطلوب فافهم فانه دقيق وبالتامل حقيق **قوله** او غير قائمة به عطف على قوله اما صفة قائمة **قوله** فاما بنفس حضور الممكنات الخ هكذا ذكر فی شرح السلم لاحسن المحققين ملا محمد حسن رح وغيره ويرد عليه ان الكلام ههنا فی العلم الفعلی المقدم على ايجاد الممكنات وحضور الممكنات عنده تعالى بهذا الوجود لايكون الا بعد تحققها ووجودها فايراد هذا المذهب فی هذا المقام ليس بصحيح الا ان يقال هذا المذهب ايضا فی العلم الفعلی وقع للقائلين به بسبب الاشتباه غاية الامر انه غير صحيح كما ان القول بالانضمام غير صحيح فما ذكره ههنا بمنزلة التقريب والتحقيق الذی يظهر لی هو ان الغرض فی هذا المقام ذكر المباحث الواقعة فی علم الواجب الفعلی اما وجودا كما فی مذهب الانضمام ومذهب المعتزلة وغيرهما او عدما كما فی هذا المذهب وفی مذهب الاشراق الآتی ذكره ومن ههنا ظهر سقوط ما قال بعض الناظرين ان ذكر هذا المذهب فی هذا المقام وقع تقليدا لما فی العروة الوثقى والا فلا يخفى على من له ادنی مسكة ان الكلام فی العلم الفعلی المقدم على الايجاد وحضور الممكنات عنده تعالى بوجودها الدهری انتهی ويؤيد ما حققنا انهم باجمعهم يذكرون مذهب صاحب الاشراق فی هذا البحث مع انه مبنی على انكار العلم الفعلی كما سياتی فافهم **قوله** بوجودها الدهری فالاشياء كلها مع قطع النظر عن تحققها الزمانی حاضرة عنده تعالى بوجودها الدهری الذی لا اول فيه ولا آخر لها كلها مع الواجب تعالى معية دهرية فيعلمها الواجب بنفس حضورها ای بنفس هذه الاشياء الحاضرة فعلمه تعالى نفسها ولا حاجة الى ارتسام صورها ولا الى امر آخر ولا يخفى على الفطن سخافة هذا المذهب من الاستحالة اما اولا فلانه لايشمل العلم بالممتنعات والممكنات المعدومة ازلا وابدا العدم وجودها فی الدهر اصلا والقول بان علم البعض بالوجود الدهری وبعضها بطريق آخر غير صحيح كما لايخفى على صاحب الرای النجيح واما ثانيا فللزوم الاستكمال بالغير واما ثالثا فللزوم زيادة صفة العلم على الواجب وهو مخالف لقواعدهم واما رابعا فلجريان براهين التسلسل وغيره فی هذه الممكنات الحاضرة عنده تعالى بوجودها الدهری

له ای مولانا جلال الدين الدوانی رح منه مدظله

له التالی ان يراد بالوجوب الوجوب بالغير او يراد ان وجوبها لذاتها لا لذاتها وكذا التطبيق على كلامهم منه مدظله

او غير قائمة بها بنفس حضور الممكنات عنده تعالى بوجودها الدهری ١٢ غلام يحيى رح

هذا وفي الحاشية الوجود الدهري عبارة عن نفس موجودية الشيء مع قطع النظر عن تحققه في وقت والممكنات كلها بهذا الوجود قديمة

ومعه تعالى ورده السيد الباقر واثبت حدوثه انتهت ولما وقع ذكر الوجود الدهري تبعا في الحاشية وقصدا في حاشية الحاشية وجب

علينا ان نذكر بعض مباحثه المتعلقة بهذا المقام المفيدة لتحقيق المرام والكلام وان كان يفضي الى التطويل لكنه لا يخلو عن التحصيل

فنقول **المبحث الاول** الزمان عندهم عبارة عن كم متصل غير قار الذات مقدار للحركة موجود في الخارج معروض للقبلية والبعدية

بالذات وبواسطته تتصف الزمانيات بهما وبه يوصف الاشياء بالمضي والحضور والاستقبال فما كان في الزمان الماضي

يقال له انه ماض وما كان في الحال يقال له انه حاضر وما لم يحصل بعد يقال انه مستقبل وههنا امر آخر معبر بالدهر والسرمد

وهو حاق الواقع الذي لا تغير فيه لان التغير والتصرم انما هو بسبب الزمان وظرف الواقع اذا لوحظ من حيث هو هو من دون

لحاظ الى تغير وتجدد زماني لا يكون هناك تغير اصلا فالدهر وجود واقعي تحت لا مضي فيه ولا حضور ولا استقبال بل كل الاشياء الموصوفة

بالتغير الزماني موجودة هناك مجتمعة لا تغير فيها اصلا فالعدم في زمان ما مخصوص ليس عدما دهريا ولا هو مستلزم له لجواز تحقق الوجود في وعاء الدهر بحسب الوقوع

في زمان آخر فهو اعم منه بحسب التحقق بل العدم في جميع الازمنة ايضا غير مستلزم للعدم الدهري لجواز ان يكون الشيء غير زماني كالعقول والنفوس

المجردة فانها تتصف بالعدم الزماني ومع ذلك فهي موجودة في حاق الواقع غير معدومة فيه والمقابل للوجود في الدهر العدم في الدهر كما يكون

للمستحيلات والمعدومات لا العدم في زمان مخصوص فكل عدم في الدهر عدم في الزمان من غير عكس وكل وجود في الزمان وجود في الدهر من غير عكس فالامور

الثابتة العالية موجودة في وعاء الدهر غير موجودة في الزمان واما السرمد فلا فرق بينه وبين الدهر الا اعتبارا فحاق الواقع اذا اعتبر

بالقياس الى معية الامور الثابتة مع الامور المتغيرة يسمى دهرا واذا قيس الى نسبة بعض الامور الثابتة كالواجب تعالى مع البعض كالعقول

يسمى سرمدا ومن ثم تسمعهم يطلقون على الواجب الوجود الدهري تارة والوجود السرمدي تارة **المبحث الثاني** صرح الجمهور ان الحدوث على قسمين

ذاتي وهو احتياج المتاخر الى المتقدم وان كان معه زمانا كالعقل الاول بالنسبة الى الواجب وزماني وهو عبارة عن وجود له ابتداء بمعنى ان الوجود

زمان لم يكن موجودا فيه ثم وجد كالحوادث اليومية الموجودة في ازمنتها ويقابل كلا منهما القديم فالقديم الذاتي عبارة عن عدم احتياجه الى

شيء آخر والقديم الزماني عبارة عن عدم وجود الاول له والنسبة بين الحادث الذاتي والحادث الزماني عموم وخصوص مطلقا فان كل ما يوجد

فيه الحدوث الزماني يوجد فيه الحدوث الذاتي من غير عكس كالمبادي العالية فانه يوجد فيها الحدوث الذاتي دون الزماني وبين الحادث الذاتي والقديم

الذاتي تغاير حقيقي وهو ظاهر وبينه وبين القديم الزماني عموم وخصوص من وجه فاحد مادتي الافتراق الواجب عز وجل والقديم الزماني فيه دون الحادث الذاتي

وثانيهما الحوادث اليومية فانه يوجد فيها الحدوث الذاتي دون القدم الزماني ومادة الاجتماع النفوس المجردة والنسبة بين الحادث الزماني والقديم الذاتي

تباين وهو ظاهر وبينه وبين القديم الزماني ايضا كذلك وهو اظهر والنسبة بين القديمين عموم وخصوص مطلقا فالواجب يصدق عليه

القديمان والعقول يصدق عليها القديم بالزمان لا بالذات ولا يوجد صورة العكس **المبحث الثالث** الوجود الدهري والسرمدي

عندهم قديم وكذا الزمان ومقداره الذي هو حركة فلك الافلاك والزمانيات المتجددة حوادث بحسب الزمان وهي وان كانت معدومة في

غير ازمنة حدوثها لكنها موجودة في الدهر دائما اذ الانعدام عن الدهر انما يكون بارتفاع الوجود بحسب الواقع مطلقا لكن وجوده في زمان

وجد فيه لا يرتفع والا لصدق النقيضان وانعدامه في زمان لاحق لا يرفع وجوده في زمانه فانه هو موجود في زمانه السابق وهو نحو من انحاء

وجوده الدهري فكيف تكون معدومة في الدهر فالزمان مع ما فيه بقليله وكثيره كله موجود في الدهر هذا مذهب الفلاسفة واما المتكلمون

۹۰

فلا وجود للوجود الدهري عندهم وقد ابطلوه ببيانات عريضة لا يحتملها المقام فلا وجود عندهم الا الوجود الزماني والزمان مع الزمانيات كلها عندهم حوادث زمانية بمعنى انها لم تكن ثم وجدت فقبلية الله تعالى على الزمان وما فيه عندهم قبلية حقيقية وعند الفلاسفة قبلية ذاتية ومعية دهرية والمتبقر[5] في العلوم لما آمن بوجود قبلية الله تعالى على الممكنات باسرها زمانا كان او زمانيا ولم يهتد الى القول بالقبلية الحقيقية التي اختارها المتكلمون لنفوذه في منافذ الفلسفة اخترع قولا آخر لم يسبقه الى مثله احد ولم يسلمه ممن جاء بعده احد وهو القول بالحدوث الدهري وهو الذي اشار اليه الفاضل المحشي في حاشيته الحاشية وقد اصر المخترع المذكور على ما اخترعه في تصانيفه حتى صنف فيه رسالة مستقلة وفرع عليه تفريعات شتى وخلاصة تحقيقه ان مطلق القبلية التي تمنع القبل والبعد عن الاجتماع انما يكون لكون التحقق حاصلا بالفعل لما هو قبل من دون التكون حاصلا لما هو بعده فان كان ذلك بحيث يتخلل بينهما زمان ممتد بالذات او آن لا ممتد بالذات وهو من حدود الممتد بالذات كانت زمانية والا كانت دهرية وسرمدية والزمان اذ ثبت تناهيه في جانب الماضي دون المستقبل ببرهان التطبيق كان عدمه سابقا لا سبقا زمانيا بل دهريا وكذلك يكون للواجب لبراءته عن سبق العدم على وجوده قبلية على الزمان فاذا وجد الزمان يكون سبحانه وتعالى معه فيقع المعية في حيز القبلية نعم لا يمكن في السبق الدهري ان يترتب قبليتان وبعديتان متعاقبا الحصول وانما يحصل ذلك في السبق الزماني لعدم الامتداد في طباع الدهر فاذا فرض آ سابقا على ب بالسبق الدهري وهو على ج كذلك كانا معدومين معا مع وجود آ ثم اذا وجد ب و ج بعد معدوم لتوقع فقدر في عدم ج ووجود آ جميعا فاذن يكون سبق آ على ج بحسب استمرار الوجود وتمادي العدم والكلام كان في سنخ الدهر فظهر انه لا يمكن ترتب البعديتين والقبليتين بحسب سنخ الدهر ولكن لا بد من وجود القبلية هناك ايضا وهي من صفات الجاعل وليس للعقول سبيل الى دركه ولا غائلة فيه لان البرهان يوجب ان يكون هناك تقدما سرمديا مجهول الكنه فان الحادث اليومي مثلا متخلف عن الواجب فيكون هناك قبلية وليست بزمانية فانها انما تكون بالذات للزمان وبالعرض للزمانيات والواجب متعال عن ذلك ولما تخلف وجود الحوادث عن الواجب كان له عن اولها الى آخرها قبلية والكل في ذلك سواسية فان قبليته على آدم كقبليته على نبينا صلى الله عليه وآله وسلم من غير تعاقب وترتب والفلاسفة ايضا لا ينكرون هذه القبلية لكنهم يشركون المبدعات اي العقول فيها بالله تعالى ونحن نجعل المبدعات البريئة عن الحوادث الزمانية مع الحوادث الزمانية سواء في قبلية الواجب عليها ونحكم على الممكنات بان وجودها بعد البطلان في وعاء الدهر ليس اذا كان بعضها متسرمدا غير مسبوق العدم وبعضها مسبوقا كان الواجب مع المتسرمد والمسبوق بالعدم معدوم في الدهر ثم هو سبحانه وتعالى صار معه اذا وجد فيلزم حصول امتداد في الدهر وعروض نسبة متصورة امتدادية للواجب فيتعين انه اما ان يكون من الممكنات متسرمدا وهو بديهي البطلان او كلها مسبوقة بالعدم فهذا هو المطلوب هذا محصل كلماته وقد شنع عليه تشنيعا بليغا العلامة[6] الجونفوري في الشمس البازغة بان مطلق القبلية والبعدية المانعتين عن الاجتماع لا تتعقلهما الا حيث يكون امتداد محقق او موهوم اذ ما لا يكون فيه امتداد اصلا لا يتصور فيه عدم ثم وجود وقولنا لم يكن فكان او كان فصار سلبا ثم صدق الايجاب ونحو ذلك لا يخلو عن ملاحظة الحدين فاذا جرد النظر الى ما وراء الزمان لم يستطع العقل الا الحكم بوجوده المحض والعدم البحت فاذن قد انقلبت ريح الملامة واستدارت رحى التشنيع عليه وما ذكره من وقوع الوجود في حيز العدم فمما لا محصل له فانه اذا كان الدهر خارجا عن الامتداد ولا امتداد هناك فكيف يمكن ان يتعاقب فيه امران اللهم الا ان يكون هناك ظرف آخر ممتد كالزمان يحيط به ويكون التعاقب بملاحظته وبالجملة فقبلية الواجب على الممكنات قبلية دهرية لا تتصورها فضلا عن ان تصدقها فلا يصح القول بالحدوث

[5] اي السيد الباقر منه مد ظله

91

[6] اي العلامة محمود الجونفوري رح منه مد ظله

الدهری بل کل شئ فهو مع الواجب تعالی بحسب الدهر لا قبلیة هناک ولا بعدیة ولا امتداد هذا خلاصة ایراده وقد اطال الکلام علی جملة من جمل ذلک المخترع فمن اراد الاطلاع علیه فلیرجع الی الشمس البازغة ولولا ضیق المقام لذکرتها **قوله** او بحضور الصورة الجوهریة هذا منسوب الی افلاطون الالٰهی واستاذه سقراط وتحریره ان للاشیاء عنده ثلثة وجودات الاول الوجود الخارجی وهو الذی یکون مناط الاجراء الاحکام والآثار الحقیقیة والاشیاء بحسب هذا الوجود بعضها جواهر وبعضها اعراض والثانی الوجود الذهنی وهو اضعفها سواء اختیر مذهب حصول الاشیاء بانفسها او باشباحها والاشیاء الموجودة بهذا الوجود المسماة بالصور الذهنیة کلها اعراض لوجودها فی الموضوع وهناک وجود ثالث کانه برزخ بین هذین الوجودین وهو عبارة عن وجود صور الاشیاء الخارجیة قائمة بذاتها قبل وجودی ذوی صورها فان قلت کیف یمکن قیام هذه الصور بنفسها مع کونها اعراضا قلت لا بعد فی ذلک فی العالم الآخر اما سمعت ان الاعمال توزن فی المیزان عند الحساب وهی اعراض ثم یرد علی هذا المذهب بعض[1] الایرادات الواردة علی شق الانضمام وقد بالغ رئیس[2] الصناعة فی کتبه فی تشنیع هذا المذهب ای القول بالمثل المجردة المنسوبة الی افلاطون وهی المعروفة بالمثل الافلاطونیة فقال فی الفصل العاشر من المقالة الثانیة من برهان الشفاء اما افلاطن فجعل الصور المفارقة المعقولة موجودة لکل معقول حتی للطبعیات فسماها اذا کانت مجردة مثلا واذا اقترنت بالمادة صورا طبعیة وجمیع هذا باطل فان الصور الطبعیة لا تکون هی هی اذا جردت عن المادة والصور التعلیمیة لا تقوم بلا مادة والکلام فی ابطال هذه الآراء والقیاسات الداعیة الیها انما هو فی الفلسفة الاولی دون المنطق والعلوم الآخر انتهی ثم قال فی ثانی سابعة الٰهیات الشفاء اول ما انتقلوا عن المحسوس الی المعقول تشوشوا فظن قوم ان القسمة یوجب وجود شیئین فی کل شئ کانسانین فی معنی الانسانیة انسان فاسد محسوس وانسان معقول مفارق ابدی لا یتغیر وجعلوا لکل واحد منهما وجودا فسموا الوجود المفارق وجودا مثالیا وجعلوا لکل واحد من الامور الطبیعیة صورة مفارقة هی المعقولة وجعلوا العلوم والبراهین نحوا نحوه وایاها تتناول وکان المعروف بافلاطن ومعلمه سقراط یفرطان فی هذا الرای ویقولان ان للانسان معنی واحدا موجودا یشترک فیه الاشخاص ویبقی مع بطلانها ولیس هو المعنی المحسوس الفاسد فهو المعقول المفارق انتهی وقال المتبحر[3] فی العلوم فی القبس الخامس من القبسات فی بحث الطبائع المرسلة المثل الافلاطونیة فی المشهور الدائرة علی الالسن مفسرة فی هذا الموضع بالطبائع المرسلة الموجودة فی متن الدهر دون الاعیان متحازة فی عالم الامر عن الافراد وفی باب اثبات علم الله بالصور المعلقة الموجودة لا فی موضوع ولا فی محل ولا فی زمان وفی باب تفصیل العوالم بعالم المثال المتوسط بین عالم الغیب والشهادة برزخا بین المادی والمجرد وفی مقام اثبات الصورة النوعیة بالجواهر العقلیة التی هی ارباب الانواع الموکلة علی جملة هیاکل اشخاص نوع نوع بالتدبیر والتسخیر کالنفس المجردة بالقیاس الی تدبیر هیکل مخصوص فلیعلم انها بما عدا التفسیر الاخیر باطلة انتهی کلامه وتم مرامه ولا بد ههنا من ضرب من التفصیل فنقول قد تواتر النقل بین الحکماء قدیما وحدیثا عن افلاطون انه قائل بالصور وسموها بالمثل الافلاطونیة واختلفوا فی المراد بها بناء علی ان للمثل تفسیرات فی مواضع مختلفة فقد تفسر فی مبحث الصور النوعیة بارباب الاجسام والطلسمات وتحقیقه الاجمالی ان الحکماء المتألهین من حکماء الفرس ومن یحذو حذوهم کالشیخ[4] المقتول فی کتبه کالمطارحات وحکمة الاشراق وهیاکل النور ذهبوا الی ان لکل نوع من الافلاک والکواکب وبسائط العناصر ومرکباتها ربا فی عالم القدس وهو عقل مدبر لذلک النوع ذو عنایة به وهو الغاذی والمنمی والمولد فی الاجسام النامیة واستدلوا علی ذلک بان الوجدان یشهد بامتناع صدور الافعال المختلفة فی النبات مثلا عن القوة العدیمة الشعور التی سماها المشاؤن بالصور النوعیة وهؤلاء الاشراقیون یتعجبون ممن یقول ان الالوان

[1] کاعتراض الاجتماع بالغیر وانتزاع الجهل فی مرتبة الذات وجریان التسلسل فی هذه الصور وغیر ذلک ۱۲ منه مدظله

[2] ای الشیخ ابو علی بن سینا رحمه الله ۱۲ منه مدظله

[3] ای السید باقر داماد ۱۲ منه مدظله

[4] ای الشیخ شهاب الدین السهروردی المقتول ۱۲ منه مدظله

العجیبة فی ریش من ریاش الطاوس مثلا انما کان لاختلاف امزجة تلک الریشة من غیر رب نوع حافظ بل ہم ینسبون جمیع کیفیات
الانواع الی اربابها المجردة المسماة بالمثل والمشاؤن ذکروا فی کتبهم دلائل کثیرة لابطال ہذه الارباب لیس شئی منها مما ینفع ویهدی
الی الصواب والتحقیق انه لاسبیل الی المناظرة مع الاشراقیین فی ہذا الباب لانهم یدعون البداهة والمشاهدة المتکررة فی خلواتهم وجلواتهم
لاثبات ہذه الارباب فلیس للمشائین فی ظلمات الدلائل الظاهرة ان یناظروهم کما انهم لایناظرون ارسطو وابرخس وبطلمیوس[1] فی
ما دونوه علی ما وجدوه فی ارصادهم وقد تفسر فی مبحث الماهیات بالماهیات المجردة المعراة عن التشخصات الماخوذة بشرط لاشئ
وقد تفسر فی باب تقسیم العوالم بالعالم المتوسط بین عالم المجردات وبین عالم الاجسام المادیة ویسمی بعالم المثال الذی ذهب الیه الشیخ[2] و
ومن قبله من الحکماء المتألهین واستدل علیه فی حکمة الاشراق وغیرها بان الصورة الخیالیة الکبیرة کجبل الفضة مثلا لاتکون
فی الاذہان لامتناع انطباق الکبیر علی الصغیر ولا فی الاعیان والا لرآها کل سلیم الحواس ولیست معدومة صرفة والا لما کانت معلومة
متمیزة ولیست فی العقول المجردة لکونها جسمانیة فبالضرورة تکون فی موضع آخر وہو عالم المثال المسمی بالخیال المنفصل وہو الذی ذهب
الیه الحکماء المتقدمون کافلاطون وبقراط وفیثاغورس وغیرہم وانت تعلم ان ہذا الدلیل مبنی علی انکار الوجود الذہنی اما علی القول به
کما ہو التحقیق فلا یتم الاستدلال لاحتمال وجوده فی الذہن وتوہم لزوم تطبیق الکبیر علی الصغیر نشأ من الاشتباه بین الوجود الخارجی
والذہنی وقیاس احدہما علی الآخر فافہم ولاتخبط وقد یقرر بانا ندرک زیدا مثلا بعد ما شاہدناه مرة بعد انعدامه عن ہذا العالم علی الطریق
الذی شاہدناه سابقا فلزید وجود قطعا واذ لیس فی ہذا العالم فلا جرم یکون فی عالم آخر وہو المسمی بعالم المثال فموجودات ہذا العالم تکون موجودة
فیه بعد انعدامها عنه وتکون قائمة لا فی مکان ولا فی جهة بل فی عالم متوسط بین عالم العقل وعالم المادة ومن اراد التفصیل فلیرجع الی شرح
فصوص الحکم وقد دون المشاؤن لابطال ہذا العالم فی اسفارہم وجوہا کثیرة لایشفی العلیل واحد منها وقد تفسر فی باب العلم بالصور القائمة
بنفسها المجردة عن المادة عند ربها وخالقها اذا عرفت ہذا فاعلم ان منهم من نسب وجود الماهیات المجردة فی الخارج الی افلاطون بناء علی
تفسیر الصورة بها وشنع علیه تشنیعا بلیغا بانه کیف یمکن وجود الماهیات المعراة عن مابه الامتیاز کما لایخفی علی ذی فطانة ومنهم من نسب
الیه القول بان علم الواجب تعالی بالاشیاء بواسطة صورہا الحاضرة عنده الموجودة فی الخارج بنفسها وہو الذی ذکره الفاضل المحشی ہہنا تبعا
لمن سبقه ویرد علیه انه کیف یمکن قیام الصور بنفسها قبل وجود ذی صورہا فان من الصور صور الاعراض وہی طبائع ناعتیة لایمکن ان تقوم
بنفسها وتخلص عنه العلامة[3] الکوفاموی فی منهیات شرح سلم العلوم بان مراده بالصور نفس تلک الاشیاء باعتبار حضورہا عنده واطلاق
الصور علی الاشیاء باعتبار حضورہا العلمی شائع عندہم وانما سمیت مجردة لعدم تغیرہا بہذا الاعتبار واراد بقیامها بذاتها عدم قیامها
بذاته تعالی انتهی ولایخفی علیک ما فیه من الفساد فان الکلام فی العلم الفعلی المقدم علی وجود الممکنات الازلی فکیف یکون المراد بالصور نفس
الممکنات واما ما افاده احسن المحققین[4] فی شرح السلم ان مراده بالقائم بنفسها ان لاتقوم بالعالم بها وح یجوز ان یکون صور الاعراض کالسواد
والبیاض مثلا قائمة بالمحال کالاجسام مثلا غیر قائمة بالباری تعالی فان قلت علم السواد بدون الجسم ممکن قلت لعله لایمکن فی علم الباری
تعالی لامر لانعلمه الا ہو انتهی کلامه فمما لست احصله فافہم والتحقیق ان حمل کلام افلاطون علی التفسیر الاول والثالث اولی ولم یقم
دلیل قوی علی بطلانهما بعد والیه یشیر کلام المحققین لان شان افلاطون اجل من ان یقول بوجود الماهیات المجردة فی الخارج وکذا القول
بالصور العلمیة المجردة القائمة بنفسها رکیک ایضا فاستقم ولاتلتفت الی صنیع المتاخرین حیث نقلوا قوله فی کل موضع من المواضع المذکورة

[1] ای الشرح الذکی شاره الی الترتیب الزمانی فان ارسطو مقدم عصره علی ابرخس وعصره مقدم علی عصر بطلمیوس کما یعلم من شرح القاضی الرومی للملخص البدیعة وما یفهم من بعض عبارات العلامة الشیرازی فی شرح ہدایة الحکمة من ان ارسطو موخر عنهما فزلة عن القلم ۱۲ منه مد ظله

[2] ای الشیخ شهاب الدین السهروردی ۱۲ منه مد ظله

[3] ای العلامة محمد مبارک الکوفاموی ۱۲ منه مد ظله

[4] ای مولانا محمد حسن مرحوم ۱۲ منه مد ظله

او بنفس حضور الاشياء

حضور اشراقي

او بنفس ثبوت الممكنات

غلام يحيى

وفسره في كل باب بتفسير يليق به والله اعلم بما في ضمير عباده **قوله** او بنفس حضور الاشياء اي بنفس الاشياء الحاضرة **قوله** حضور اشراقي هذا هو مذهب الشيخ شهاب الدين السهروردي الالٰهي المقتول وهو مبني على انكار العلم الفعلي على ما هو مقرر عنده وتحريره على ما في حكمة الاشراق وشرحها للمولانا قطب الدين الشيرازي انه قد تبين ان الابصار ليس من شرطه انطباع الشبح ولا خروج الشعاع عنده على ما مر تحقيقه بل يكفي فيه عدم الحجاب بين الباصر والمبصر فعند وقوع مقابلة المبصر للعضو الباصر يقع للنفس علم اشراقي حضوري وقد مر ماله وما عليه ولما كان حال الابصار هذا فالواجب تعالى لكونه نورا محضا لا يمكن احتجابه عن ذاته ولا احتجاب غيره عن ذاته لا بدان يكون ظاهرا له وغيره ايضا ظاهرا له بلا احتياج الى صورة او غيرها فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض اذ لا يحجبه شيء عن شيء واذا لم يحجبه شيء عن شيء فيدرك جميع الاشياء بالاشراق الحضوري الذي هو اشرف فعلمه وبصره واحد وعلمه بذاته هو كونه نور الذاته وعلمه بالاشياء هو كونها ظاهرة له على سبيل الحضور الاشراقي اما بانفسها كاعيان الموجودات من الماديات والمجردات وصورها الثابتة في بعض الاجسام كالفلكيات او متعلقاتها كصور الحوادث الماضية والمستقبلة الثابتة في النفوس الفلكية فانها وان لم تكن ظاهرة له بانفسها لكنها ظاهرة له بمتعلقاتها التي هي مواضع الشعور المستمر للمدبرات العلوية لاحاطة اشراقه الظهوري بالمدبرات وهي النفوس الفلكية بالذات وبما فيها من صور الحوادث بالعرض فعلمه بالاشياء اضافة لكونه عبارة عن ظهور الاشياء وظهور الشيء للشيء اضافة وحقيقته عدم الحجاب الذي هو شرط الابصار وهو مفهوم سلبي يحتاج اليه في ادراكه تعالى لانه لا يحجبه شيء عن شيء والسر فيه ان العلم انما هو عبارة عن الظهور والانكشاف وانما يحتاج الى الصورة عند المشائين عند غيبوبة المدرك ولو كان حاضرا عند النفس الذي هو مدرك للكليات والجزئيات لم يحتج الى تحصيل صورة كما انه لم يحتج في ادراك ذاته وصفاته الانضمامية الى تحصيل امر آخر وعند صاحب الاشراق كل ما سواه حاضر عنده فهو يدرك جميع الاشياء الخارجية من دون حاجة الى تحصيل صورة لكونه نورا ظاهرا بذاته وغيره ظاهر له فاذا كان حال النفس هذا فما ظنك بالواجب المطلق الذي هو في اعلى مرتبة النورية وله اضافة الابداع الى ما سواه الذي هو اعلى ضروب التاثير وله السلطنة العظمى والقهر الاتم فلا جرم يعلم ذاته وما سواه من العقول والاجرام وقواها وما يتمثل لها او ينطبع فيها بمجرد اضافة الٰهية فكما ان علمه بذاته لا يزيد على ذاته اتفاقا كذلك علمه بالاشياء لا يزيد على اضافته الى الاشياء هذا حاصل ما ذهب اليه هذا الشيخ الالٰهي ويرد عليه امور الاول وهو اقواها ان هذه الاضافة التي جعلها علما لا توجد الا بعد ايجاده الممكنات فيلزم الجهل قبله ويبطل العناية الالٰهية السابقة على جميع الممكنات الدال عليها النظام العجيب والترتيب الغريب واجاب هو بنفسه عنه في حكمة الاشراق بما توضيحه ان جودة النظام وحسن الترتيب ليس مبنيا على علمه الفعلي بل هو من ظلال النسب الشريفة والترتيب الواقعة بين المفارقات فان للعقول المسماة بالانوار الالٰهية كثرة وافرة عنده ولها سلاسل طولية وعرضية وهيئات عقلية ونسب معنوية فذوات هذه الامور تابعة لذوات اربابها وهيئاتها لهيئاتها ونسبها لنسبها فلا احتياج الى اعتبار علمه الاجمالي الفعلي ولا يذهب على الفطن ما فيه فانا سلمنا ان هذا النظام تابع لذلك النظام الاشرف لكنا نستفسر عن السبب الباعث لنظام ذلك العالم وهكذا فلا بد ان يلتجأ الى القول بكون ذاته بحسب قدرته الالٰهية مشتملة على افضل انظام دفعا للدور والتسلسل وح يلزم خلاف ما ادعاه ويثبت ما هو مطلوب المشائين من ان علمه بغيره منطو في ذاته لا احتياج فيه الى غيره فان قلت تبعا لما في حكمة الاشراق في رد مذهبهم بان المعلومات غير ذاته تعالى قطعا فيجب ان يكون علمها ايضا غير ذاته لا عينها قلت هذا ممنوع لا بد له من برهان او شهادة وجدان وكلاهما منتفيان الثاني ان كون العلم اضافة محضة كما هو مفاد كلام صاحب الاشراق غير صحيح سواء سميت تلك الاضافة اشراقية او لا لان الاضافة تتوقف على وجود

٩٤

قوله الاول

قوله الثاني

الطرفين فيلزم الحاجة فى اشرف صفاته الى مخلوقاته وفساده لايخفى على احد الثالث هذه الاضافة اما واحدة او متكثرة فان كان الاول يلزم ان لا يتميز عنده تعالى بعض الاشياء عن بعض لوحدة مابه الامتياز فان قلت مثل هذا يرد على المشائين القائلين بكون الذات الواحدة الحقة منشأ للانكشاف قلت هب ولكنهم يقولون ان ذات الحق مع وحدتها علة لجميع الاشياء كل شئ منها على حدة فلابد ان ينطوى علمها فى علمه بذاته على التفصيل ولا يتاتى مثل هذا ههنا فان الاضافة ليست علة لجميع الاشياء حتى ينطوى علم الاشياء فيه فان العلة انما هو الذات الحقة وعلى الثانى يلزم ان يوجد الامور الغير المتناهية وهى الاضافات فى ذات الواجب فى آن واحد فان علمه فى كل آن محيط بما سواه واستبعاده غير مخفى فهذه الوجوه الثلثة تبطل مذهب هذا الشيخ الجليل ويرد عليه وجوه اخر كثيرة تركناها خوفا للاطناب واما ما اورد عليه العلامة الشيرازى فى الاسفار الاربعة بقوله كون الاضافة علما لايصح اذ من العلم ما يكون مطابقا للواقع ومنه ما يكون غير مطابق وايضا من العلم ما هو تصور وتصديق والاضافة لايمكن تقسيمها الى هذه الاقسام والقول بان مقسم العلم فى اوائل المنطق انما هو العلوم التى هى غير علم المجردات غير مستقيم لان مطلق العلم معنى واحد وحقيقة واحدة لايمكن ان يكون بعض افراده اضافة وبعضها صورة انتهى فعندى انه مشترك الالزام بين هذا المذهب وبين مذهب المشائين القائلين بكون علم الواجب عين ذاته فما هو جوابهم فهو جوابه والحل ان علم الواجب مغاير لعلم الممكنات حقيقة كما ان ذاته يباين ذواتها كما لايخفى

قوله ثبوتا خارجيا هذا هو مذهب المعتزلة ومبناه على ان للمعدوم ثبوتا خارجيا وهو امر آخر غير الوجود الخارجى وعندنا الوجود والثبوت والكون والشيئية الفاظ مترادفة مصداقها واحد وليس الثبوت امرا آخر غير الوجود فالمعدوم لا وجود له ولا ثبوت فكيف يكون علمه تعالى بالممكنات حالة عدمها بهذا الطريق وتحرير محل النزاع ان المعدوم اما ان يكون واجب العدم ممتنع الوجود او يكون جائز الوجود والعدم اما الممتنع فقد اتفقوا على انه نفى محض وعدم صرف ليس بذات ولا شئ واما المعدوم الذى يجوز وجوده وعدمه فقد ذهب اصحابنا الى انه قبل الوجود نفى محض ليس بشئ ولا ذات واليه مال ابو الحسين البصرى من المعتزلة وذهب اكثر شيوخ المعتزلة الى انها ماهيات وذوات وحقائق حالتى وجودها وعدمها فهذا هو تلخيص محل النزاع واما الدلائل فهى مذكورة ذكرا كثيرة للطرفين فى الكتب الكلامية كشرح المواقف والاربعين والتهذيب وغيرها رأيتا تركها ههنا احرى لئلا يطول الكلام ويشوش المرام ولكن مقتضى ان ما لايدرك كله لايترك كله وجب علينا ان نذكر بعض ادلة الطرفين لينكشف الستر عن وجوه المذهبين فنقول لنا فى اثبات ان المعدوم ليس بشئ وجوه منها ان هذه الماهيات المعدومة التى قلتم بثبوتها ممكنة لذواتها وكل ممكن محدث فهذه الماهيات من حيث هى هى محدثة فيلزم ان تكون مسبوقة بالنفى المحض اذ لا معنى للحدوث الا الوجود بعد العدم وذلك هو المطلوب وانما قلنا انها ممكنة لانها لاتخلو اما ان تكون واجبة او ممتنعة او ممكنة والاولان باطلان فتعين الثالث اما بطلان الاول فللزوم تعدد الواجب واما الثانى فلمنافاته الوجود الخارجى ومنها قوله تعالى والله على كل شئ قدير وجه الاستدلال به ان اسم الشئ يتناول الماهيات فوجب ان يكون الله تعالى قادرا عليها وانما يكون قادرا عليها لو كانت لقدرته صلاحية ان تؤثر فى تلك الماهيات تقديرا وابطالا ومتى كان الامر كذلك كان وجود الله مقدما على تقرر تلك الماهيات لوجوب تقدم المؤثر على الاثر فثبت ان الماهيات باسرها نفى محض فى الازل واما المعتزلة غير ابى الحسين وابى الهذيل العلاف بتبعيه من البغداديين فاستدلوا على كون المعدوم شيئا ثابتا بوجوه كثيرة كلها سخيفة عندنا منها ان المعدومات متميزة فى انفسها حال عدمها وكل ما يتميز بعضه عن بعض فلابد ان يكون حقائق متعينة ولا معنى لقولنا المعدوم شئ الا هذا اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فدليل

اى العلامة صدر الدين الشيرازى رح ١٢ منه

علينا نعلم ان غدا تطلع الشمس من المشرق ولا تطلع من المغرب وہذان الطلوعان معدومان فی الحال ونحن نعلم الآن امتیاز کل واحد منہما
عن الآخر وہذا یدل علی امتیاز کل منہما عن الآخر وایضا انا نعلم انا قادرون علی الحرکة یمنة ویسرة ولا نقدر علی الطیران فقد تمیز احد المعدومین
عن الآخر وایضا انا نجد من انفسنا انا نرید ان یحدث لنا اموال وسعادات ولا یحدث لنا مضرات وآفات مع کون کل واحد من ہذین
القسمین معدوما وایضا المعدوم قسمان ممتنع وجائز ولا شک ان کل واحد من ہذین القسمین متمیز عن الآخر وقد یجاب عن ہذہ الحجج بان ہذہ
الامور وان کانت معدومة فی الخارج لکنہا موجودة فی الذہن ولہذا صح وقوع الامتیاز بینہا فلا یثبت امر آخر وراء الوجود وانت تعلم
انہ لیس بشیء لانہ مبنی علی الوجود الذہنی والمتکلمون ینکرونہ فکیف یکون ہذا الجواب حجة علیہم فعندہم لیس الموجود الا الموجود الخارجی فما لم یوجد
فی الخارج فہو معدوم فہذہ الاشیاء مع عدمہا فی الخارج متمیزة فلا بد ان یکون فیہا امر آخر وراء الوجود وہو الثبوت فالاستدلال
باق علی حالہ ویمکن ان یقال لما کانت دلائل الوجود الذہنی قویة ووجوہ انکارہ سخیفة بنی المجیب کلامہ علی الوجود الذہنی فالاولی
فی الجواب عن الحجة المذکورة ما ذکرہ الامام[1] الرازی فی الاربعین نقضا علیہم انا نجد من انفسنا ادراکا فی صور کثیرة مع حصول الاتفاق بیننا
وبینکم علی انہا لیست ماہیات ولا حقائق بل ہی نفی محض وعدم صرف فالصورة الاولی العلم بالممتنعات وذلک لانا نحکم بان شریک
الباری ممتنع ونقیم الدلائل علی ذلک فالشعور الذہنی والامتیاز العقلی حاصل ہہنا مع انہا لیست متقررة اصلا والصورة الثانیة العلم بالنسب
کحصول ہذا الجسم فی ہذا الحیز دون غیرہ والصورة الثالثة انا نعلم امتیاز العدم عن الوجود فیلزم عندکم کون العدم المطلق ثابتا ولم یقل بہ احد
ونظائرہ کثیرة کلہا تدل علی ان العلم بالشیء وحصول الامتیاز لا یقتضی ان یکون متقررا ثابتا فی الخارج ومنہا قولہ تعالی وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ
إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ سمی الامر الذی سیکون غدا فی الحال باسم الشیء وذلک یقتضی ان یکون المعدوم شیئا وجوابہ ان التمسک
بہذہ الآیة لا یقتضی الا اطلاق اسم الشیء علی المعدوم لا کون الماہیة متقررة حقیقة لجواز اطلاق اسم الشیء مجازا باعتبار ما یؤول الیہ والآیة
التی عولنا علیہا قویة بحسب الاثر والمعنی فکان التمسک بتلک الآیة اولی اذا عرفت ہذا کلہ فاعلم ان المعتزلة ذہبوا الی ان علمہ تعالی الفعلی
بالممکنات بثبوتہا ثبوتا خارجیا فان الممکنات وان کانت معدومة حالة العلم الفعلی لکن لہا نحو من الثبوت بہا تنکشف الاشیاء
عندہ تعالی ولا یخفی علیک ما فی ہذا المذہب من السخافة اما اولا فلما عرفت انہ لا یعقل امر آخر مسمی بالثبوت سوی الوجود الخارجی
او الذہنی فالممکنات قبل وجودہا فی الخارج معدومة خارجا وذہنا فکیف یتعلق علم الواجب بہا واما ثانیا فللزوم احتیاج الواجب فی
صفتہ الکاملة الی غیرہ واما ثالثا فللزوم الجہل فی مرتبة ذاتہ واما رابعا فلجریان برہان التطبیق وغیرہ من براہین ابطال اللاتناہی فی تلک
الممکنات الثابتة فیبطل کما بطل بہ الانضمام علی ما مر تحقیقہ **قولہ** وثبوتا علمیا ہذا ما ذہبت الیہ الصوفیة الصافیة وہو قریب من
مذہب الاعتزال بل کانہ ہو فیرد علیہ ما یرد علیہ قال صاحب الفتوحات المکیة فی الباب السابع والخمسین بعد ثلثمائة منہا اعیان الممکنات
فی حال عدمہا رائیة ومرئیة وسامعة ومسموعة برؤیة ثبوتیة وسمع ثبوتی فعین الحق سبحانہ ما شاء من تلک الممکنات فوجہ علیہ دون غیرہ
ولم یزل الممکنات فی حال عدمہا الازلی لہا تعرف الواجب الوجود وتسبحہ وتمجدہ بتسبیح وتمجید ازلی قدیم ولا عین لہا موجودا انتہی
وفی الفصوص العلم تابع للمعلوم فمن کان مؤمنا ظہر بتلک الصورة فی حال وجودہ وقد علم اللہ ذلک منہ انہ یکون ہکذا فلذلک قال
وہو اعلم بالمہتدین ثم قال ما یبدل القول لدی وما انا بظلام للعبید ای ما قدرت علیہم الکفر الذی یشقیہم ثم طلبتہم بما لیس فی وسعہم بل ما علمناہم
الا بما اعطونا من نفوسہم مما ہم علیہ فان کان ظلما فہم الظالمون ولذلک قال وما ظلمناہم ولکن کانوا انفسہم یظلمون وکذلک ما قلنا لہم الا ما

[1] ای الامام فخر الدین الرازی الخطیب ۱۲ منہ مد ظلہ

اعطونا من نفوسهم ان نقول لهم وذاتهم معلومة لنا بما هي عليه من ان نقول كذا وكذا ولا نقول كذا فما قلنا الا ما علمنا ان نقول انتهى فهذه العبارات واشباهها ما تدل على ان مذهبهم ثبوت الماهيات منفكة عن الوجود العيني فلا فرق بين مذهبهم ومذهب المعتزلة الا بانهم يقولون بالثبوت الخارجي والصوفية يقولون بالثبوت العلمي وهذا الفرق لا يفيد نفعا فان البرهان قائم على استحالة تقدم الماهية على الوجود تقدما ولو بحسب الذات فضلا عن التقدم بحسب العين والتحقيق ان الصوفية الصافية ظننا بهم ان لا يتفوهوا بمثل هذا القول السخيف كما تفوهت به المعتزلة فاما ان نتوقف فيه حتى يحصل لنا مثل ما حصل لهم من الكشف الشهودي والحضور الوجودي فنطلع على ما اطلعوا عليه او نقول انه راجع الى مذهب المتاخرين القائلين بان علم الواجب بالممكنات بنفس ذاته بادنى تاويل وان كان ظاهر عباراتهم ينكر ذلك وان شئت الاطلاع على تاويل ارجاعه اليه فارجع الى الاسفار الاربعة فان فيه تاويلا نفيسا وتحقيقا لطيفا به يخرج مذهب الصوفية عن حيز الاعتزال **قوله** كالسراب انت تعلم ان القياس على الصورة السرابية فاسد لانها موجودة في الحس المشترك وان لم يكن منشؤها صحيحا **قوله** او باتحاد المعقول مع العاقل وفي بعض النسخ العقل بدل العاقل والمراد به الواجب والفلاسفة لا يتحاشون عن اطلاقه عليه تعالى عن ذلك وهذا المذهب منسوب الى فرفوريوس ولا يخفى سخافته وبطلانه على احد ولو لم تادل وكتب الشيخ الرئيس كالشفاء والنجاة والاشارات وكتب الشيخ المقتول كالمطارحات وحكمة الاشراق والتلويحات وكتب غيرهما ككتاب بهمنيار المسمى بالتحصيل وكتب المحقق الطوسي والامام الرازي وغيرهم كلها مملوة من ابطال هذا المذهب **اقول** قد عرفتك سابقا ان هذا المذهب من احد شقوق العينية فذكر الفاضل المحشي هذا المذهب على حدة مع ذكره مذهب العينية سابقا تسامح واضح فاستقم **قوله** فهذه عشرة مذاهب اقول بل تسعة والعلامة[1] الشيرازي ذكر في الاسفار سبعة مذاهب فلم يذكر شق عدم العلم وجعل مذهب الصوفية والمعتزلة مذهبا واحدا وذكر مذهبا آخر لم يذكره الفاضل المحشي ههنا وهو ان ذاته تعالى علم تفصيلي بالمعلول الاول واجمالي بما سواه وذات المعلول الاول علم تفصيلي بالمعلول الثاني واجمالي بما سواه وهكذا الى اواخر الموجودات وهذا هو مختار المحقق نصير الدين الطوسي وتحقيقه على ما ذكره في شرح الاشارات انه ليس كل علم يحتاج الى صورة حاصلة الا ترى الى علم النفس بذاتها وظاهر ان العاقل كما لا يحتاج في ادراك ذاته الى صورة غير صورته التي بها هو هو كذلك لا يحتاج في ادراك ما يصدر عن ذاته الى صورة غير صورة ذاته ونظيره انك تعقل اشياء بصور متعددة وتستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل مع مشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانك لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها ايضا بها من غير ان يحصل صورة اخرى فاذا كان حالك هذا فما ظنك بالواجب الذي لا شريك له في الصدور فالمعلولات الذاتية للفاعل العاقل لذاته حاصلة له من غير ان يحل فيه صورة فهو عاقل اياها من غير ان يحل فيه صورتها ولما لم يكن بين الواجب ومعلوله الاول تغاير بل كانهما متحدان بحسب اللزوم الواقعي فعقله لذاته بعينه عقله للمعلول الاول ولما كانت الجواهر العقلية والعقول المفارقة تعقل ما ليس معلولات بحصول صورة فيها وهي معقولات للاول الواجب وجود الاول ومعلول[2] للاول الواجب كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها والواجب الاول يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر[3] فاذن لا يعزب عن علمه شيء من غير لزوم محال من المحالات والا نذهب عليك انه ان اراد عدم لزوم المحال على هذا المذهب على طريق السلب الجزئي فغير نافع وان اراد السلب الكلي كما هو ظاهر من عبارته فغير صحيح للزوم الاستكمال بالغير وزيادة صفة العلم عليه تعالى وجهله بما عداه في مرتبة ذاته من حيث هي هي وغير ذلك من الاستحالات

[1] اي العلامة صدر الدين الشيرازي شارح هداية الحكمة ۱۲ منه مد ظله

[2] شرط ۱۲

[3] جزاء ۱۲

۹۰ المعقول مع العاقل فهذه عشرة مذاهب والى الكل مذاهب ۱۲ غلام يحيى رح

نسخه

العديدة وما قال بعض الناظرين من انه يلزم عليه ان لا يكون المعلول الاول صادرا بالعناية والارادة انتهى فغير مضر لان صاحب
المذهب ان يقول المعلول الاول ووجوده لازم لذاته وتخلل الجعل بين اللازم والملزوم باي وجه كان باطل فلا باس في صدور
المعلول الاول لغير العناية بل لا بد ان يصدر عنه من غير ارادة وروية والا لبطل اللزوم وهذا كما اجاب الشيخ عما ورد عليه من ان
القول بالصور الحاصلة يفضي الى التسلسل او الاضطرار حيث قال في التعليقات كل ما يصدر عن الواجب فانما يصدر بواسطة عقلية
وهذه الصور المعقولة لا يكون نفس وجودها نفس عقلية لها لا تمايز بين الحالين ولا ترتب لاحدهما على الآخر فاذن هي من حيث هي موجودة
معقولة ومن حيث هي معقولة موجودة وهذه الصور من لوازم ذاته فلو تبع وجودها عقلية لها كانت عقلية لها من لوازم ذاته فيكون
وجود الحقائق من عقليته لها فيكون تعقل بعد تعقل الى ما لا نهاية له انتهى وبعد التيا والتي اقول لو اعتبرت المذاهب الواقعة في العلم على سبيل
التفصيل لارتقت الى خمسة عشر مذهبا الاول انه لا يعلم نفسه ولا غيره والثاني انه يعلم نفسه ولا يعلم غيره مطلقا والثالث انه لا يعلم الجزئيات
من حيث هي جزئيات ويعلم ما سواها والرابع انه لا يعلم الامور الغير المتناهية ويعلم ما عداها والخامس انه يعلم الكل بصور قائمة فيه والسادس
انه يعلم بصفة بسيطة ذات تعلق بالممكنات والسابع انه يعلم بنفس حضور الممكنات الدهري والثامن انه يعلم بحضور المثل القائمة بانفسها
والتاسع انه يعلم بنفس حضور الاشياء الاشراقي والعاشر انه يعلم بنفس ثبوت الممكنات الخارجي والحادي عشر انه يعلم بثبوت الممكنات
العلمي والثاني عشر انه يعلم باتحاده مع الممكنات اتحادا تاما والثالث عشر انه يعلم باتحاده مع الممكنات ذاتا وتغايره اعتبارا والرابع عشر
انه يعلم بنفس ذاته وهو مرآة لجميع الاشياء مع تباينها له والخامس عشر انه يعلم المعلول الاول بذاته وما سواه بواسطة العقول القدسية
فهذه خمسة عشر مذاهب الى كل ذهب ذاهب وقد مر تحقيق كل منها ولله الحمد وههنا احتمال سادس عشر لم يذهب اليه احد وهو ان يكون علمه تعالى
جزءاه ولا يخفى سخافته ولو اعتبرت اصول المذاهب الواقعة فيه من غير اعتبار الشقوق الواقعة في كل اصل فهي اربعة فحسب الاول انه لا يعلم علما
تاما سواء كان لا يعلم شيئا مطلقا او غير ذلك من الشقوق المذكورة والثاني انه يعلم بصفة زائدة قائمة به والثالث انه يعلم بصفة غير قائمة
والرابع ان علمه عينه فهذه اربعة اصول وما سواها فروع لها ومن ههنا ظهر ان اقتصار الفاضل المحشي على ذكر عشرة مذاهب مع ايراد حرف
الترديد الدال على الحصر واقتصار صاحب الاسفار على السبعة ليس بجيد فاحفظ ذلك فانه من مغتنمات العصر هذا كله في علم الواجب واما المذاهب
الواقعة في علم النفس فهي ترتقي ايضا الى خمسة عشر الاول انه اضافة وتعلق بين العالم والمعلوم كما ينسب الى النافين للوجود الذهني
والثاني مذهب محققي المتكلمين من انه صفة بسيطة ذات اضافة الى المعلوم والثالث انه بحصول صور الاشياء بانفسها والرابع
بحصول الاشباح والخامس مذهب الصدر المعاصر للمحقق الدواني من ان الاشياء تحصل في الذهن فتنقلب كيفا وقد مر ما له وما عليه
والسادس مذهب صاحب الاسفار الاربعة من ان العلوم صور قائمة بانفسها في عالم آخر والنفس مبدعة لها والسابع مذهب صاحب الافق
المبين من انه عبارة عن الوجود الانطباعي وحصول الصورة وقد مر من المحشي المحقق ما عليه والثامن انه عبارة عن الحالة الادراكية وفيه
مذهبان احدهما انها حالة انتزاعية مختلطة بالصور ومتحدة معها كما يفهم من كلام صاحب السلم وثانيهما وهو التاسع انها صفة منضمة
قائمة بالنفس والعاشر ان العلم اتحاد العاقل والمعقول والحادي عشر ان العلم هو اتحاد العاقل مع العقل الفعال والثاني عشر مذهب من يقول
ان العلم هو انفعال النفس والثالث عشر ان العلم هو الواجب كما يشير اليه كلام القاضي محمد مبارك في شرح السلم والرابع عشر انه عبارة عن نفس وجود
النفس كما استقر عرش رايه عليه في شرح السلم وان جعلت مذهب الامام الرازي القائل بان العلم هو الاضافة مع الاقرار بالوجود الذهني

مذهبا على حدة وهو الاولى صار مذهبا خامس عشر فهذه خمسة عشر مذهبا منها ما قصصناه عليك ومنها ما لم نقصص عليك ومن ههنا
ظهر ان ما فعله افضل المحشين في حواشي شرح السلم من الاقتصار على ثلثة عشر لا يخلو عن تقصير **قوله** واحقاق الحق في المبسوطات المراد
من احقاق الحق اظهار حقية الحق فلا يرد ان في احقاق الحق تحصيل الحاصل **قوله** المشار اليه الخ لا بد ههنا ان اسمعك نبذا من التحقيقات
ليتجلى لك المقام ويزول الستر عن وجه المرام فاعلم اولا ان غرض السيد المحقق من نقل كلام الشيخ في التعليقات اثبات ان المجردات
تعلم بانفسها علما حضوريا وكذا علمنا بذواتنا فاثبت بالكلام الاول مطلق العلم وبالثاني حضوريته كما قال في المنهية ما قال اولا يدل
على ثبوت علم المجردات بانفسها من غير ان تعرض لكونه حصوليا او حضوريا وما قال ثانيا يدل على ان علمنا بانفسنا حضوري انتهت
وثانيا ان الشيخ قسم الاشياء الى قسمين اما ان يكون وجودها لها او وجودها لغيرها وقد يرد عليه ان الحصر باطل فان من الاشياء ما ليس
وجودها لنفسها ولا لغيرها كالنباتات والجمادات واجيب عنه بان هذا الترديد ليس على طريق الحصر بل بحسب التتبع كالانسان
المتفحص عن حال وقوع العلم يقول الانسان اما ان يكون عالما بالفعل واما ان يكون طالبا له وانت تعلم انه تكلف مستغنى عنه
فالاحسن ان يقال المراد بالاشياء ههنا ليس مطلقها بل الاشياء التي لها دخل في الادراك سواء كانت مدركة بنفسها او آلات
للنفس فيصح الحصر بلا ريب ومن ههنا ظهر سخافة توصيف الاشياء بالمدركة كما صدر عن القاضي الگوفاموي ثم ثالثا انهم اختلفوا
في معنى قوله وجودها لها وقوله وجودها لغيرها على ثلثة اقوال الاول ان المراد بوجودها لها وجودها لاستكمال نفسها بان يكون اللام للنفع
من غير حاجة الى حذف المضاف كما اختاره الفاضل الخيرابادي والمراد بوجودها لغيرها وجودها لاستكمال غيرها فيكون حاصل كلام
الشيخ ان الاشياء التي لها مدخل في الادراك منها ما يكون وجودها في ارادة الجاعل لاستكمال نفسها اي غرض الجاعل من جعلها
ان تستكمل هي بنفسها بتحصيل العلوم وكسب الادراكات كالمجردات القدسية والنفوس البدنية فان وجودها ليس الا لان
تحصل الكمالات بالعلوم وتستكمل في انفسها الا ان تكون آلات لغيرها ومنها ما يكون وجودها في ارادة الفاعل لغيرها اي لان يحصل للغير
الكمال بواسطتها فهي آلات لتحصيل الغير الكمال كالحواس الظاهرة والباطنة فانها لم تخلق الا لان تستخدمها النفس وتستكمل في نفسها
لا لان تستكمل هذه الحواس الجسمانية بانفسها فلذلك تدرك المعقولات لنفسها لا للحواس والثاني ان المراد بوجودها لها حضورها عند ذواتها
وبوجودها لغيرها حضورها عند غيرها وح فحاصل كلام الشيخ ان من الاشياء ما هي حاضرة عند ذواتها لا تكون غائبة عنها كالعقول
والنفوس فانها حاضرة عند ذواتها لكونها مستقلة الوجود كما ان الواجب تعالى حاضر عنده فلا بد ان تدرك هذه الاشياء بانفسها ومنها
ما هي حاضرة عند غيرها كالجواميس فانها حاضرة عند غيرها وهو النفس لا عند انفسها فهذا لا تدرك انفسها فان قلت فعلى هذا يكون كلام
الشيخ الاول فقط كافيا لاثبات المدعى وهو ان علم المجردات بانفسها حضوري اذ قد ثبت منه ان المجردات حاضرة عند انفسها فكيف يصح قول
المحشي المحقق في المنهية ان الاول يدل على ثبوت علم المجردات بانفسها من غير ان تعرض لكونه حضوريا او حصوليا قلت الكلام الاول على هذا
التفسير ايضا لا يكفي لاثبات المطلوب اذ لم يثبت منه الا ان المجردات حاضرة عند انفسها ولا يثبت بهذا القدر حضورية علومها ما لم تنضم اليه
مقدمة اخرى وهي انه اذا كان حضورها لذواتها بالاصالة لم يحتج في ادراكاتها لذواتها الى حصول صورها فيها وهذا هو حاصل الكلام الثاني
ومن ههنا ظهر سقوط ما قال بعض الناظرين من ان كلام الشيخ بناء على هذا التفسير يدل على كون علوم المجردات حضوريا والثالث ان يكون
المراد بوجودها لها عدم قيامها بالموضوع وبالجملة جوهريتها وبوجودها لغيرها القيام بها فالحاصل ان الاشياء التي لها دخل في الادراك

١ اي المولوي فضل حق الخيرابادي منه مد ظله

٢ هو اسم كتاب صنفه الشيخ

٣ والتفسير بالجواهر المعاقة على موضع كما صدر عن العلماء اللبيكنى مما لا ينبغي ان يصغى اليه ١٢ منه مد ظله

٤ اي القاضي ارتضا علي خان الگوفاموي المدراسي ١٢ منه مد ظله

٥ اي المولوي فضل امام الخيرابادي ١٢ منه مد ظله

اما ان تكون قائمة بانفسها مستقلة من دون ان تحتاج الى موضوع تقوم فيه كالمفارقات فانها جواهر مجردة قائمة بانفسها لا بغيرها فلذلك تدرك انفسها او تكون قائمة بالغير بان يكون موضوعها كالحواس القائمة بالجسد فانها اعراض غير قائمة بانفسها فلذلك تدرك انفسها دراك عن ان المشار اليه بقوله فلذلك الواقع في موضعين على التفسير الاول هو الوجود لها والوجود لغيرها فقط من غير حاجة الى ضم ضميمة فيكون المعنى ان المفارقات لما كان وجودها لها بمعنى انها خلقت لاستكمال ذواتها لا لغيرها فلهذا تدرك ذواتها لان ادراك ذواتها ايضا كمال من الكمالات فلو لم يحصل لها لزم نقصانها بخلاف الحواس الجسدانية لما كان وجودها لاستكمال غيرها بها وهو النفس لان تستكمل بانفسها فلهذا لا تدرك ذواتها بل انما تدرك النفس بواسطتها وكذا على التفسير الثاني فان حضور المفارقات عند ذواتها بنفسها كاف لادراكها لذواتها فيكون معنى قوله فلذلك تدرك ذواتها اي لكون حضورها عندها تدرك ذواتها لان ادراك شيء لشيء ليس الا عبارة عن حضور شيء عند شيء فلما حضرت عند انفسها لا جرم ان تدرك ذواتها والآلات الجسدانية لما لم تكن حاضرة عند انفسها بل عند غيرها فلا تكون مدركة بل انما يحصل الادراك للغير بواسطتها ومن ههنا ظهر ان صنيع القاضي الكوفاموي حيث حمل قوله وجودها لها على معنى الاستكمال ثم قال فلذلك اي للتجرد وكون وجودها لها الخ سخيف جدا واما على التفسير الثالث فلا يكون المشار اليه بذلك وجودها لنفسها ووجودها لغيرها فقط حتى يكون المعنى لما كانت المفارقات قائمة بذواتها تدرك انفسها لا محالة والآلات الجسدانية لما لم تكن قائمة بانفسها بل بموضوعها فلا تدرك ذواتها لانه ح يكون مناط الادراك هو القيام بنفسه فينتقض الكلام بالجواهر المادية فانها قائمة بانفسها لا بالموضوع مع انها لا تدرك ذواتها فلو كان مناط الادراك كون وجود الشيء لنفسه بمعنى قيامه بنفسه كما ذكره الشيخ لزم ادراكها بانفسها ايضا ولم يقل به احد بل لا بد ههنا في المشار اليه من اعتبار امرين الوجود لها بالمعنى المذكور وتجردها عن المادة وح لا ينتقض الكلام بالجواهر المادية فانها وان لم تكن قائمة بالموضوع لكنها ليست مجردة ومدار الادراك بذاته انما هو الوجود والتجرد معا فالمفارقات لما كانت قائمة بذواتها ومجردة عن المادة لا جرم ان تدرك انفسها والآلات الجسدانية لما لم تكن قائمة بانفسها ولا مجردة عن الغواشي المادية فلا تدرك انفسها بل انما يدرك الغير بواسطتها واستخدامها والفاضل المحشي اختار التفسير الاخير من التفاسير الثلثة المذكورة في قوله وجودها لها ووجودها لغيرها فلذلك قال المشار اليه اي بذلك هو مجموع كون العقول العالية وهي العقول العشرة مفارقات عن المادة وكون وجود ذاتها لها بمعنى قيامها لا بالموضوع لا مجرد كون وجود ذاتها لها وقس عليه الثاني فاحفظ هذا التفصيل فانه طريق مستقيم

قوله فان ذلك الخ هذا دفع دخل مقدر تنقيح الدخل ان الاشارة لا تكون الا الى ما سبق ذكره وليس ههنا قبل الاشارة الا ذكر وجودها لها ووجودها لغيرها فلا جرم يعود الاشارة اليه لا الى امر آخر من اين يستفاد كونها مفارقات وتشريح الدفع ان الحكم على المشتق يدل على علية المأخذ له واخذه فيه فههنا حكم على المفارقات وهي صيغة اسم الفاعل فيعتبر في الاشارة مأخذه وهو كونها مفارقات فيكون الاشارة الى مجموع الامرين احدهما ما هو مذكور صريحا وهو كون وجودها لها وثانيهما ما هو مأخوذ من المحكوم عليه وهو كونها مفارقات وتوضيحه على ما افاده الاستاذ العلامة سراج المحققين نور الله مرقده في التحقيقات المرضية هو ان الحكم في هذا الموضع الادراك وفي تدرك ضمير يرجع الى المفارقات وفي موضع الى النفس فالمفارقات العالية والنفوس المجردة محكوم عليها وتدرك محكوم به فيكون الكلام ان المفارقات تدرك ذواتها والنفس تدرك ذاتها والنفس هو جوهر مجرد متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف فالمحكوم عليه المشتق هو المفارقات والمجرد ومأخذه المفارقة والتجرد فيكون علة للحكم ومداره وهو الادراك فيكون المفارقة جزءا من المشار اليه وهو المطلوب ومن ههنا ظهر سخافة قول الفاضل اللبكني ان في جعل التفريع على مجموع التجرد والوجود لذاته لا على الاخير فقط تكلفا بعيدا **قوله** يدل على اخذ المأخذ فيه يعني الحكم على المشتق لشيء يدل على اخذ المأخذ فيه على سبيل العلية بان يكون ذلك المأخذ والمبدأ علة لذلك الحكم وهذا من لطائف العربية واحرى ان يسمى كلاما قياسه معه كما في قوله تعالى

ه اي القاضي ... منه سلمه

منه سلمه

ای مولانا الحاج محمد عبد الحليم ادخله الله في دار النعيم

منه سلمه

ای المولوی عماد الدين اللبكني منه

السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما اى لسرقتهما فالحكم على السارق والسارقة بالقطع بصيغة اسم الفاعل يدل على اخذ السرقة فيه وكونه علة له وكذلك قوله تعالى الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة اى للاجل زناهما ومن ههنا وضح معنى قوله فى المنهية حاصله ان الحكم على المشتق يدل على علية الماخذ ففى ادراك المفارقات دخل للمفارقة فلذلك يكون المفارقة جزءا من المشار اليه انتهت **قوله** وقس عليه آه يعنى ان المحكوم عليه فى قوله والنفس تدرك ذاتها هو النفس فلابد من اعتبار التجرد والمفارقة عن المادة فى المشار اليه ولا يكفى مجرد الاشارة الى كون وجودها لها بالمعنى الثالث **قوله** اذ التجرد آه **اقول** هذا دفع لما يقال ان حديث اخذ الماخذ فى الحكم على المشتق لا يفيد فى الحكم بالادراك على النفس لعدم كون المحكوم عليه فيه مشتقا حتى يوخذ مبدؤه ويجعل علة للحكم ووجه الدفع ان النفس نفسه وان لم يكن مشتقا الا ان التجرد والمفارقة عن المادة معتبر فى مفهومها فيكون معنى قوله النفس تدرك الجوهر المجرد عن المادة المفارق يدرك فيوخذ مبدء المشتق وهو التجرد والمفارقة علة للحكم كما فى العقول فان قلت لما كان النفس الناطقة بسيطة مفارقة عن المادة فكيف يتعقل اشياء كثيرة لان تكثر المعلول انما يكون لاحد اسباب التكثر اما لتكثر العلة واما لاختلاف القوابل واما لاختلاف الآلات واما لترتب المعلولات فى نفسها والنفس الناطقة جوهر بسيط مجرد لا تكثر فيه اصلا قلت التكثر فيها بسبب الآلات فان الحواس المختلفة تعدها للاطلاع على الامور الاحساسات الجزئية انما تتكثر بحسب اختلاف حركات البدن بجلب النفع والخيرات ودفع الشر والمضرات **قوله** فانطبق عليه الحاصل الآتى قال فى المنهية هذا التفريع على قوله المشار اليه المجموع انتهت يعنى لما كانت الاشارة بذلك الى مجموع كون العقول والنفوس مفارقات وكون وجودها لها انطبق عليه الحاصل الذى ذكره السيد المحقق بقوله حاصله ان التعقل هو وجود الشئ وحصوله للذات المجردة الى آخره لكون التجرد ماخوذا ههنا كما هو ماخوذ فى الحاصل الآتى وفيه اشارة الى انه لا ينطبق لو جعل ذلك اشارة الى مجرد كون وجودها لنفسها بالمعنيين الاولين وستعرف تحقيقه فانتظره مفتشا **قوله** سواء كانت باطنة هى الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمتصرفة **قوله** او ظاهرة وهى القوة الباصرة والسامعة والشامة والذائقة واللامسة وانما سميت بالآلات الجسدانية لكونها فى الجسد سواء كانت فى خارجه او باطنه **قوله** بل لغيرها بكل واحد من المعانى الثلثة المذكورة فان الآلات الجسدانية ليست مستقلة لا بنفسها ولا قائمة لا فى موضوع ولا حاضرة عند انفسها فلابد من ان لا تدرك ذواتها لان الادراك من خواص ما يكون وجوده له **قوله** اذا المراد بها ههنا الخ يشير الى ان ضمير هى الواقعة فى كلام السيد المحقق راجع الى العين وتفصيل المرام انهم اختلفوا فى حل قول السيد المحقق والآلات الجسدانية وجودها لا لذواتها كالعين مثلا بل لغيرها وهى القوة الباصرة الخ على قولين الاول ان ضمير هى راجع الى الغير وهذا هو مسلك الحسن المحققين فى حواشيه لا يقال كيف جوز ارجاع ضمير التانيث الى المذكر لانا نقول الضمير اذا دار بين الخبر والمرجع فالمعتبر الخبر كما لا يخفى على من طالع كتب العربية ويرد عليه وجوه منها انه يلزم على هذا التقدير ان يكون القوة الباصرة مدركة بالاشياء لانه يحصل لها بسبب العين كمال وهو الادراك للاشياء مع انه ليس كذلك وقد تنبه لهذا الايراد ذلك المحقق ايضا حيث قال والحق ان القوة الباصرة ايضا ليست مستكملة بالكمال العلمى لعدم اتصافها بالعلم والادراك حقيقة بل حالها كحال العين الا ان وساطتها اقرب من وساطته فان المدرك حقيقة هو النفس ومن القوى سواء كانت ظاهرة او باطنة انتهى ومنها انه يلزم عليه ان يكون اطلاق الآلة على العين بمعنى الجرم المخصوص صحيحا وليس كذلك وبه ظهر انخساف ما قال الفاضل الكوفاموى لا يجوز ان يراد بوجودها لها وجودها بنفسها ولغيرها وجودها وقيامها بغيرها لانه يستلزم ان يكون العين قائما بالقوة الباصرة كما يدل عليه قول المحشى على هذا التقدير كالعين مثلا بل لغيرها وهى القوة الباصرة انتهى

١٠١

قوله والآلات الجسدانية الخ سواء كانت باطنة او ظاهرة وجودها لا لذواتها بل لغيرها كالعين اذ المراد بها ههنا هى القوة الباصرة المودعة فى تجويف ... غلام يحيى

اى مولانا محمد حسن اللكهنوى منه مد ظله

اى المولوى محمد عظيم الكوفاموى منه مد ظله

وجه الانحساف انه مبني على فهم ان الضمير راجع الى الغير وقد عرفت ما فيه والثاني ما اختاره الفاضل السنديلي من ان ضمير
هي راجعة الى الآلات ولفظ مثلا مقدر بعد قوله القوة الباصرة وقوله كالعين مثال للمنفي اي لذواتها والمعنى ان
الآلات الجسدانية وهي القوة الباصرة مثلا وجودها لا لذواتها اي ليست هي قائمة بانفسها كالعين بمعنى الجرم
المخصوص فانه قائم بذاته بل وجودها لغيرها اي هي قائمة بالغير وهو محالها فلا يلزم ح ان يكون العين بمعنى الجرم
المخصوص قائما بالقوة الباصرة وانت تعلم ما في هذا التوجيه من التكلفات العديدة والثالث ما اختاره
الفاضل المحشي واليه مال الجمهور وحاصله ان ضمير هي راجع الى العين وتانيثه باعتبار انه من المؤنثات السماعية والغرض من القول
دفع توهم وهو ان العين هو الجرم المخصوص وهو ليس بحاسة وآلة حقيقة فكيف يستقيم مثالا للآلات الجسدانية ووجه الدفع انه ليس
المراد بالعين ههنا الجرم المخصوص اذ لا دخل له في الادراك بل المراد به القوة الباصرة لانها آلة للنفس فان قلت كيف يصح ارادة
القوة الباصرة من العين مع انه لا يطلق العين عليها في عرفهم قلت هذه الارادة مجازية فيكفيها ادنى مناسبة **اقول** وههنا توجيه رابع
ظهر لي وهو ان الضمير راجع الى ما هو قريب منه يعني الغير لان الاصل في كل ضمير ان يرجع الى ما هو قريب منه والمراد بالقوة الباصرة
النفس واطلاق القوة عليها شائع والمراد بالعين القوة المودعة في التجويف بقرينة جعله مثالا للآلات الجسدانية والمعنى والآلات
الجسدانية وجودها لا لذواتها كالعين اي القوة المودعة في تجويف ملتقى العصبتين مثلا بل لغيرها وهو النفس الناطقة فافهم **قوله** النابتتين
من مقدم الدماغ الخ قالت الحكماء في تشريح البصر ان صورة المبصر تنطبع في الرطوبة الجليدية التي هي من طبقات العين ومنه الى مجمع
النور ومنه الى الحس المشترك فيدرك النفس بواسطته ومجمع النور هو المسمى بالقوة الباصرة وهي قوة مفوضة في تجويف ملتقى العصبتين
المجوفتين النابتتين من مقدم الدماغ ومبدئه واختلفوا في كيفيته فقيل انهما يتلاقيان ويتقاطعان تقاطعا صليبيا ويصير
تجويفهما واحدا ثم يتباعدان الى العينين اليمنى الى العين اليسرى واليسرى الى اليمنى وقال بعضهم انه ينفذ النابتة اليمنى الى الحدقة اليمنى
واليسرى الى اليسرى من غير تقاطع صليبي والتفصيل في اسفار الحكمة **قوله** ولعدم كونها مفارقات ايضا تحقيقه ان مناط الادراك
على تقدير ان يكون الاشارة الى مجموع الامرين كما هو مختار الفاضل المحشي مجموع كون وجودها لها بمعنى قيامها بنفسها وكونها مفارقات
ولا يكفي احدهما مجردا عن الآخر للادراك ومناط عدم ادراك الآلات الجسدانية عدم الامرين فان وجودها لغيرها وهي مادية ايضا
وانما لم يذكر الشيخ الثاني لوجهين احدهما الظهور فان عدم كون الآلات الجسمانية مفارقات ومجردات ظاهر غاية الظهور وثانيهما
عدم الحاجة اليه فانه يكفي لاثبات عدم ادراكها ذكر عدم احد مناطي الادراك **قوله** فاذا كان وجودي لي بالاصالة الخ حاصله
انما ادرك ذاتي على تقدير وجدان الاثر مني في ان يكون وجودي لي بواسطة الصورة فاذا كان وجودي لي فاي حاجة الى الاحتياج
الى الصورة لتحقق منشأ الانكشاف الاقوى لا يقال فح يجب ان يعلم النفس ذاته كما حقه لوجود سبب الانكشاف الاقوى وليس كذلك
اما ترى الى الاختلاف الواقع في النفس هل هو بسيط ام لا وهل هو حال في البدن ام لا وغيره من المسائل النزاعية ولو كان
انكشاف النفس عنده حضوريا لا يحتاج الى صورة ما لما وقع هذا الاختلاف فان كل احد يعلم نفسه لانا نقول علم النفس بذاته وان كان
حضوريا لكنه اضعف انواع العلوم فان مناط الادراك ليس الا حضوره عنده وحضوره عنده ليس الا بالاجمال فلا يعلم حقيقته على التفصيل
وهذا هو الباعث لتحير العقلاء في حقيقة النفس والسر فيه انه لا يلزم من العلم بالشيء العلم باجزائه بالغة ما بلغت ومن ههنا ظهر سخافة ما قال

الفاضل الميبذي في شرح هداية الحكمة من ان العلم الحضوري اقوى من الحصولي ضرورة ان انكشاف الشئ على الآخر لاجل حضوره بنفسه اقوى من انكشافه عليه لاجل حصول مثاله عنده انتهى **قوله** والقول آه رد لما قال الفاضل السنديلي عند قول الشيخ لم يحتج فيه نظر فان وجود الاثر للنفس بمعنى قيامه بها وحلوله فيها امر وحضور ذاتي لذاتي من غير متابعة الغير امر آخر وبينهما بون بعيد فيجوز ان يكون مناط العلم هو الاول فلا يتم الدليل انتهى ووجه الرد ظاهر فان كفاية وجود الاثر وعدم كفاية وجودي لي بلا واسطة امر لا يقبله العقل السليم والاحتمال الصرف وسعته يجب سد بابها **قوله** كما ينادي الصدر الى الصدر اي ينادي اول كلام السيد المحقق وهو قوله ان التعقل هو وجود الشئ وحصوله للذات المجردة الى انه حاصل كلام الشيخ الاول على كل من المعاني الثلثة المذكورة اما اذا كان بمعنى وجودها لنفسها ولغيرها استكمالها لها واستكمال غيرها بها فلانه ثبت منه ان وجود المجردات والنفس لاستكمال انفسها فلابد ان تدرك ذواتها سواء كان حصوليا او حضوريا فعلم ان تعقل الشئ وادراكه ليس الا حضوره عنده وحصوله وتحققه للذات المجردة سواء كان بواسطة الصورة او بدون تلك الواسطة واما على تقدير ان يكون المراد بالوجود لنفسه ولغيره وجوده بوجود مستقل وغير مستقل فلانه ثبت منه ان النفس والمفارقات موجودة بوجود قائم بذاته لا تحتاج الى امر آخر ولذلك تدرك ذواتها فعلم منه ان الادراك هو حصول الشئ عند الذات المجردة واما على تقدير ان يكون المراد بهما الحضور عند نفسه وعند غيره فلانه ثبت منه ان النفس والمفارقات حاضرة عندها ولذلك تدرك ذواتها فعلم ان الادراك هو حضور الشئ عند الذات المجردة **قوله** والعجز الى العجز اي ينادي آخر كلام السيد المحقق وهو قوله فالمجردات لما كان وجودها لانفسها الخ الى حاصل كلام الشيخ الثاني وحاصله ان المجردات من العقول القدسية والنفوس المجردة لما كان وجودها لنفسها باي معنى اخذ من المعاني الثلثة وقد عرفت ان مناط العلم حصول الشئ عند الذات المدركة وحضوره لديه ووجوده له فلا جرم تدرك ذواتها ادراكا حضوريا من غير احتياج الى حصول الصورة **قوله** ومحصوله الخ قال في المنهية انما احتيج الى بيان المحصول ليظهر الارتباط بين الشرط والجزاء اعني قولنا لما كان وجودها لها الخ ويصح التفريع بقوله فتعقلها فافهم انتهت تحصله ان الشرط في قوله لما كان وجودها لنفسها يكون تعقلها ايضا بذاتها لا يرتبط بالجزاء لان وجودها لنفسها اعم من ان يكون بواسطة او بغير واسطة فلا يستلزم كونه حضوريا والا يصح التفريع بقوله فتعقلها الخ ايضا فلذلك احتيج الى المحصول بحيث يظهر منه ما اخفاه السيد المحقق **قوله** وحضوره عندها بالواسطة الخ هذا صريح في ان الحضور اعم من ان يكون بواسطة الصورة او بغيرها ولذلك عرف بعضهم العلم بالحاضر عند المدرك وادعى انه يشمل جميع انحاء العلوم بخلاف حصول الصورة من الشئ عند العقل او الصورة الحاصلة من الشئ عند العقل فانه لا يشمل الا الحصولي اندفع ما اورد عليه من انه كما ان تعريفه بالحصول لا يشمل الا الحصولي كذلك تعريفه بالحاضر لا يشمل الا الحضوري والتحقيق ان الحصول والحضور والوجود كلها الفاظ مترادفة نعم قد يخص الحصول بما يوجد في الذهن بالواسطة والحضور بما يوجد بغير الواسطة وهو المتعارف في بحث العلم **قوله** المتحدة معه قد يقال الحاصل في الذهن ان كان مساويا للهوية الخارجية يلزم المحالات الكثيرة ككون الذهن حارا وباردا عند تصور الحرارة والبرودة وكون الذهن طويلا عريضا عميقا عند حصول زيد فيه وان لم تكن مساوية معه فلم تكن الهوية حاصلة في ذهننا معقولة لنا وجوابه ان الحاصل نفس الماهية لتلك الهوية فيتخالفان في الاحكام وذلك الحاصل ماهيتها بحذف المشخصات فلا يلزم ان لا تكون الهوية معقولة اصلا وهذا هو سبيل حصول الاشياء في الذهن **قوله** وحضور الصورة العلمية عندنا وكذا جميع صفاتها الانضمامية والانتزاعية فلا يعلمها حضوريا بل حصوليا فقولهم علم النفس بذاتها وصفاتها حضوري ليس على الاطلاق وبه ظهر سخافة ما ذكره العلامة الجرجاني في شرح المواقف من ان العلم

له اي الفاضل حسين بن معين الدين الميبذي ١٢ منه مد ظله

له اي المولوي احمد علي السنديلي ١٢ منه مد ظله

سه اي مولانا السيد الشريف علي الجرجاني ١٢ منه مد ظله

الواقع من ان وجود النفس حاضر عندها فيكون العلم بالوجود حضوريا لا محالة كعلمنا بذاتنا انتهى وذلك لان مفهوم الوجود انتزاعي فلا يمكن
ان يكون علمه حضوريا **قوله** والمجردات لما كان وجودها لانفسها الخ تهذيبه ان النفوس والعقول المجردة وجودها لانفسها وكل ما كان وجوده له يكون
علمه علما حضوريا فعلم النفوس والعقول بذواتها حضوري اما الصغرى فلان المراد بوجودها لها انها استكملها بذواتها اي حضورها عندها وقيامها
بنفسها وكل ذلك موجود فيها بداهة واما الكبرى فلان ما كان وجوده له لو احتاج الى اثر آخر غير ذاته فانما يدرك ذاته بوجوده له بواسطة
ذلك الاثر ولما كان وجوده له فاي حاجة الى اخذ الاثر الآخر **قوله** هو وجودها لها الخ **اقول** الغرض منه ان منشأ انتزاعها نفس الذات
من دون الاحتياج الى حيثية اخرى لان الوجود المصدري محمول على التعقل المصدري وهذا كما يقال فوقية الفلك هي كونه على الوضع المخصوص
فاندفع ما عرض لبعض الناظرين من ان القول بكون التعقل بالمعنى المصدري صادقا ومحمولا على الوجود المصدري او بالعكس ان صح فلا يصح
عند الشارح اصلا اذ تصادق المصادر عنده مشروط بكون احدهما حصة للآخر انتهى وجه الاندفاع ظاهر فانه مبني على حمل كلام الفاضل المحشي
على الحمل وليس كذلك على ان حمل المصادر بعضها على بعض عند السيد المحقق وغيره من المحققين مشروط باحد امرين اما المرادفة كالجلوس والقعود
واما كون احدهما حصة للآخر كوجود زيد للوجود فالتقصير على الاخير تقصير **قوله** كما هو شان العلم الحضوري بانفسها قال الشيخ[1] المقتول في
التلويحات كنت زمانا شديد الاشتغال كثير الفكر والرياضة وكان يصعب علي مسئلة العلم وما ذكر في الكتب لم يتنقح لي فوقعت ليلة
من الليالي خلسة في شبه نوم فاذا انا بلذة غاشية وبرقة لامعة مع تمثيل شبح انساني فرأيته فاذا هو غياث النفوس وامام الحكماء
المعلم الاول ارسطو على هيئة اعجبتني فتلقاني بالترحيب والتسليم حتى زالت وحشتي وتبدلت بالانس دهشتي فشكوت اليه من
صعوبة هذه المسئلة فقال لي ارجع الى نفسك فتنحل لك فقلت وكيف قال انك مدرك لنفسك فادراكك لذاتك بذاتك او بغيرها
فتكون لك قوة اخرى او ذات يدرك ذاتك والكلام عائد وظاهر استحالته واذا ادركت ذاتك ادركت لا باعتبار اثر فقلت بلى
فقال فان لم يطابق الاثر ذاتك فليس صورتها فما ادركتها فقلت فالاثر صورة ذاتي قال صورتك لنفس مطلقة او متخصصة بصفات آخر
فاخترت الثاني فقال كل صورة في النفس فهي كلية وان تركبت ايضا من كليات كثيرة فهي لا تمنع الشركة وان فرض منعها فلذلك لمانع آخر
وانت مدرك ذاتك فهي مانعة للشركة بذاتها فقلت ادرك مفهوم انا قال مفهوم انا كلي وقد علمت ان الجزئي من حيث هو جزئي غير الكلي وهذا
وانا ونحن معاني معقولة كلية قلت فكيف اذن فقال فلما لم يكن علمك بذاتك بقوة غير ذاتك فانك تعلم انك مدرك لذاتك لا لغير ولا باثر مطابق
ولا غير مطابق فذاتك هي العقل والعاقل والمعقول فقلت زدني قال الست تدرك بدنك الذي تتصرف فيه ادراكا مستمرا قلت بلى قال
الحصول صورة شخصية في ذاتك وقد عرفت استحالته قلت لا بل على اخذ صفات كلية قال وانت تحرك بدنك الخاص وتعرفه بدنا جزئيا
وما اخذت من الصورة الا كلية قلت فارشدني قال اذا دريت انك تدرك ذاتك لا باثر فاعلم ان التعقل هو حضور الشيء عند الذات
المجردة عن المادة وان شئت قلت عدم غيبته عنها وهذا اتم لانه يعم ادراك الشيء لذاته ولغيره اما النفس فهي مجردة غير غائبة عن ذاتها فبقدر
تجردها ادركت ذاتها وما غاب عنها اذا لم يكن لها استحضار عينه فاستحضرت صورته اما الجزئيات ففي قوى حاضرة عنده واما الكليات
ففي ذاتها ثم اخذ المعلم الاول يثني على استاذه افلاطن الالهي ثناء تحيرت فيه فقلت وهل وصل من فلاسفة الاسلام اليه فقال لا ولا
الى جزء من الف جزء من رتبته ثم كنت اعد جماعة اعرفهم فما التفت ورجعت الى ابي يزيد البسطامي والى ابي محمد سهل بن عبد الله التستري
وامثالهم فكانه استبشر وقال اولئك هم الفلاسفة والحكماء حقا ما وقفوا عند   رسمي بل جاوزوا الى العلم الحضوري الاتصالي الشهودي

[1] اي الشيخ شهاب الدين السهروردي المقتول ۱۲ منه

واشتغلوا العلائق الهيولى ثم فارقتني وابكي على فراقه **قوله** فافهم اشارة الى ما ذكرنا من ان حمل الوجود على التعقل ليس حقيقة بل هو محمول

على المبالغة **قوله** وهي الحيثية التي تتغير بتغيرها المصداق الخ الحيثية على ثلثة اقسام لانها اما ان لا تكون مفيدة لمفهوم زائد على الامر

المحيث بل تكون مؤكدة له او تكون مفيدة له الاولى اطلاقية كقولك الانسان من حيث انه انسان ناطق وعلى الثاني اما ان تكون

الحيثية علة لما قبلها اولا الاولى تعليلية كقولك اكرم زيدا من حيث انه عالم فان الحكم بالاكرام ههنا ليس الا لزيد والحيثية المذكورة

لذكر العلة اي انما امرتك بالاكرام لكونه عالما والثانية تقييدية وهي التي توجب التكثر والتعدد وتتنوع على قسمين فانها ان كانت

معتبرة في العنوان والملحوظ بان كان المحكوم عليه بالحكم المذكور هناك مجموع المحيث والحيثية فهو النوع الاول وتسمى بالتقييدية العنوانية

ومن خواصها انها توجب التغاير بالذات لتغاير المجموع بالمجموع الآخر كقولنا الكلمة من حيث كونها دالة على معنى غير مستقل حرف

ومن حيث كونها مستقلة ودالة على احد الازمنة الثلثة فعل ومن حيث كونها مستقلة غير دالة على احد الازمنة الثلثة اسم فهذه الحيثيات

الثلث كلها تقييدية موجبة للتكثر والتغاير بالذات فان المحكوم عليه بالحرف والفعل والاسم ليس نفس الكلمة والا لزم اتحادها من حيث

الذات بل الكلمة مع حيثية من الحيثيات المذكورة اي المجموع فلذلك صارت هذه الثلثة متغايرة فيما بينها وان كانت معتبرة في

العنوان واللحاظ فقط بان يكون المحكوم عليه بالحكم هو المحيث فقط لا المجموع لكن لا من حيث هو هو بل من حيث كونه محيثا بهذه الحيثية

ومن خواصها انها توجب التكثر الاعتباري لا الذاتي كقولنا الماهية من حيث كونها مكتنفة بالعوارض الذهنية علم ومن حيث كونها مكتنفة

بالعوارض الخارجية معلوم بالعرض فان هاتين الحيثيتين معتبرتان في اللحاظ فقط دون الملحوظ والا لزم التغاير الذاتي بين اشخاص النوع وليس كذلك

على ما مر تحقيقه فالمحكوم عليه بالعلم والمعلوم بالعرض انما هو نفس الماهية لا المجموع وانما الحيثيتان في اللحاظ فقط اذا عرفت هذا فاعلم انه

لا خلاف في ان العلم والمعلوم في العلم الحصولي متغايران وهل هو تغاير ذاتي او اعتباري الذي اختاره الفاضل مرزاجان الشيرازي

الاول ورده السيد المحقق في المنهية وفي حواشيه على الحاشية الجلالية واختار ان التغاير بينهما اعتباري وعليه الجمهور واما العلم الحضوري

فاتفقوا فيه على ان لا تغاير ذاتا ههنا انما الخلاف في التغاير الاعتباري فذهب البعض الى ثبوته قياسا على العلم الحصولي وانكره السيد

المحقق وهو الحق الحقيق بالقبول **قوله** فالحاصل آه فيه اشارة الى ان قول السيد المحقق مما ينبغي ان يعلم الخ متعلق بما سبق لبيان

الفائدة الجديدة المستنبطة من كلام الشيخ فانه كما يدل على اتحاد العلم بمعنى ما به الانكشاف والمعلوم في علم المجردات بانفسها من غير

احتياج الى صورة اخرى كذلك يدل على اتحاد العالم والمعلوم ايضا فان العاقل في علمها بذواتها ليس الا النفس ذاتها وهي معلومة ايضا

فثبت اتحادهما ايضا وضبط المرام ههنا ان كلا من العاقل والمعقول والعقل متغاير ولو اعتبارا في العلم الحصولي فان العالم هو النفس

والعقل هو الصورة والمعقول بالذات هو نفس الماهية المعراة وبالعرض هو نفس الموجود الخارجي واما في الحضوري فقد يتحد الكل كما في

علمنا بذواتنا وعلم العقول القدسية والواجب بنفوسها وقد يتحد العقل والمعقول فقط دون العاقل كما في علم النفس بصفاتها الانضمامية

وقد يتحد العاقل والعقل دون المعقول كما في علم الواجب الاجمالي على راي المحققين فان العالم هناك ليس الا ذاته وهي منشأ الانكشاف

فاتحد العاقل والعقل دون المعقول فان المعقول ههنا هو الممكن وهو غيره نعم لو جعل المعلوم بالذات هناك ايضا نفس ذاته لاتحد الكل فيه

ويبقى التغاير مع المعلوم بالعرض وقد يتحد العقل والمعقول دون العاقل كما في علم الواجب التفصيلي فانه عين ما وجده في الخارج على ما مر

تحقيقه **قوله** فان العاقل ههنا اي في علم المجردات والنفوس بانفسها **قوله** فهو بهذه الحيثية اي حيثية كون وجوده له **قوله** فمن ذلك

الذي يعتهم على ذلك دفع الايراد الوارد على مذهب الفلاسفة القائلين بان علم المجردات بانفسها عينها وتحقيقه ان الامام[1] الرازي اورد على الفلاسفة
في شرح الاشارات ايرادين الاول انه لو كان تعقل ذواتنا نفس ذواتنا كما يتفوه به الفلاسفة فعلمنا بعلمنا بذاتنا اما ان يكون عين علمنا
اولا على الاول يلزم التسلسل في العلوم الغير المتناهية وعلى الثاني يلزم ان لا يكون علمنا بذاتنا نفس ذاتنا هذا خلف والثاني ان حصول
شيء للشيء فرع تغاير المنتسبين فكيف يكون الشيء عالما بنفسه فاجاب عنهما المحقق[2] الطوسي في شرح الاشارات سالكا مسالك التغاير
بان علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات وغير ذاتنا بالاعتبار والشيء الواحد قد يكون له اعتبارات شتى فلا يلزم التسلسل لانقطاعه بانقطاع الاعتبار
والتغاير الاعتباري كاف في الحصول والاضافة فان المعالج لنفسه معالج باعتبار آخر وليس بكاف للايجاد فاندفع الايرادان المذكوران
وتبعه المحقق[3] الدواني وجماعة وقد شنع عليهم جماعة من المحققين ومنهم السيد المحقق بانه كيف يظن ان علم المجرد بذاته يحتاج الى حيثية تقيد
فيه بان يكون في ذاته بازاء العالمية شيء وبازاء المعلومية شيء آخر وقياسهم ذلك على المعالج والمستعلج فاسد لوجود التغاير الاعتباري
هناك لا ههنا وذلك لان التغاير الاعتباري عبارة عن ان يوجد في ذلك الشيء امران تصدق احدى الحيثيتين باعتبار احدهما و
باعتبار آخر كما في المعالج والمستعلج في الامراض النفسانية فان مصداقهما وان كان واحدا بالذات وهو النفس ولكن في مصداقيه
تغاير بالاعتبار البتة فمن حيث ان فيه قوة فاعلة من ابتداء الخلقة معالج ومن حيث ان فيه قوة منفعلة من ابتداء الفطرة
مستعلج فوجد التغاير الاعتباري ههنا بحسب المصداق ولا كذلك علم النفس بذاتها وعلم العقول بذواتها فانه ليس فيه قوتان من مبدأ
الفطرة احدهما تصير مصداقا للعالم والثانية تصير مصداقا للمعلوم بل هي من مبدأ الخلقة واحدة فهي بنفسها علم وعالم ومعلوم
والحيثيات انما اعترضت بعد الصدق والسر فيه ان العلم الحضوري انما يكون بحضور شيء عند الذات المجردة والحاضر انما هو نفس الذات
الموجودة في الواقع من حيث هي هي لا الذات الماخوذة مع الحيثية الاخرى الملحوظة معها فان الذات الملحوظة بالحيثية انما تحضر عند المدرك
اذا لاحظها المدرك مع تلك الحيثية فيكون لها في تلك الملاحظة ارتسام لا حضور ذهني عنده فلم يبق العلم الحضوري حضوريا فاذن
مصداق العاقل والعقل والمعقول ههنا واحد وهو النفس من حيث هي هي من دون التغاير في المصداق فظهر انه قد اشتبه على القائلين
بالتغاير التغاير قبل الصدق بالتغاير بعد الصدق والمطلوب ذلك لا هذا والثابت هذا لا ذاك واما الجواب عن اعتراض الامام فليس
يتعين بهذا الطريق الفاسد بل يجاب عن اول ايراديه بانه ان اريد بعلمنا بعلمنا بذاتنا علمنا بمصداق علمنا بذاتنا فنختار انه عين
ذاتنا بلا تغاير اصلا فمن اين يلزم التسلسل وان اريد به علمنا بمفهوم علمنا بذاتنا فهو وان كان غير ذاتنا لكنه تابع لاعتبار المعتبر فينقطع
التسلسل باعتبار المعتبر وعن الثاني بان حضور شيء عند شيء في علم المجردات بانفسها انما هو بمعنى عدم غيبوبة شيء عن شيء وعدم
غيبوبة شيء عن شيء ليس اضافة حتى يحتاج الى تغاير المنتسبين كما لا يخفى على المتامل **قوله** حيث قال في الحاشية القديمة اي المتعلقة
بشرح التجريد الجديد ولننبهك ههنا على فائدة جديدة وهي ان التجريد من تصانيف العلامة المحقق نصير الدين الطوسي ابي جعفر محمد بن
محمد المتوفى سنة ٦٧٢ اثنتين وسبعين وستمائة حرر فيه مسائل الكلام مع نقض وابرام مشير الى غرر الفرائد ودرر الفوائد ولذلك اعتنى
لشرحه جمهور من الفضلاء وقصد لحله جمع من الاذكياء فاول من شرحه تلميذه جمال الدين حسن بن يوسف بن مطهر الحلي شيخ الشيعة
المتوفى سنة ٧٢٦ ست وعشرين وسبعمائة ثم شرحه العلامة شمس الدين محمود بن عبد الرحمن بن احمد الاصفهاني المتوفى سنة ٧٤٦ ست
واربعين وسبعمائة سماه بتسديد القواعد في تجريد العقائد واشتهر هذا الشرح بين الطلاب بالشرح القديم وعليه حاشية عظيمة للعلامة

[1] اي مولانا فخر الدين الخطيب الرازي رح ۱۲ منه مدظله
[2] اي مولانا نصير الدين الطوسي ۱۲ منه مدظله
[3] اي مولانا جلال الدين الدواني رح ۱۲ منه مدظله

السيد الشريف الجرجاني المتوفى سنة ٨١٦ ست عشرة وثمانمائة ثم شرحه المولى علاء الدين علي بن محمد القوشجي المتوفى سنة ٨٧٩ تسع وسبعين وثمانمائة شرحاً لطيفاً ممزوجاً واشتهر باسم الشرح الجديد وكتب عليه المحقق جلال الدين محمد اسعد الصديقي الدواني المتوفى سنة ٩٠٧ سبع وتسعمائة حاشية لطيفة اشتهرت بالقديمة الجلالية ثم كتب معاصره المولى صدر الدين محمد الشيرازي المتوفى سنة ٩٠٢ ثنتين وتسعمائة حاشية على ذلك الشرح ايضاً واهداها الى السلطان بايزيد خان واشتهرت بالقديمة الصدرية وفيها اعتراضات على الجلال ثم كتب المولى الجلال حاشية اخرى رداً على الصدر بغاية البسط وتعرف بالجديدة الجلالية ثم كتب الصدر حاشية ثانية رداً على الجلال وجواباً عن اعتراضاته وتعرف بالجديدة الصدرية ثم كتب الجلال حاشية ثالثة تعرف بالاجد الجلالية رداً على الصدر ويقال لهذه الحواشي الطبقات الصدرية والجلالية فلما مات الصدر وفات عنه اعادة الجواب كتب ولده الفاضل غياث الدين منصور الحسيني المتوفى سنة ٩٤٩ تسع واربعين وتسعمائة حاشية مبسوطة رداً على الجلال كذا في كشف الظنون عن اسامي الكتب والفنون وغيره لكن المشهور ان حاشية الصدر القديمة قبل قديمة الجلال وان وفاة الجلال قبل وفاة الصدر وهكذا ذكر في بعض الكتب والعلم عند الله **قوله** لتغاير المعالج والمستعلج اي اذا عالج النفس الامراض النفسانية فان المعالج والمستعلج كليهما هو النفس وانما الفرق بينهما بالاعتبار واما اذا عالج الامراض البدنية فبين المعالج والمستعلج تغاير بالذات لتغاير النفس بالذات **قوله** فقد اخطأ فانه قد اشتبه عليه التغاير قبل الصدق بالتغاير بعد الصدق فلم يفهم الفرق بينهما والفرق بين كما مر فان قلت العالمية والمعلومية متضايفان ولا يجوز اجتماع المتضايفين في محل واحد الا بعد التغاير قلت العالمية والمعلومية لا تضايف بينهما في علم الشيء بنفسه لان تعقل الشيء لنفسه معناه عدم غيبة الشيء عن نفسه وليس هو باضافة حتى يكون العلم والمعلوم بهذا النحو متغايرين ولو بالاعتبار هذا ما ذكروه في دفاترهم واعترض عليه افضل المحشين[1] في حواشي شرح السلم للقاضي بان العلم بالمعنى المصدري ينتزع عن الذات العالمة نفسها او لا ينتزع الثاني ظاهر البطلان وفي الفلاسفة ايضاً لا ينكرون صحة انتزاع العلم بهذا المعنى عن تلك الذات ولا ريب ان العلم بهذا المعنى مضايف لمفهوم المعلومية ولا في ان العالم بالمعنى المشتق من هذا المعنى مضايف لمفهوم المعلوم المشتق من هذا المعنى ولا معنى لانكار التضايف بين العلم والمعلومية بالمعنى المذكور واذا كانت تلك المفهومات متضايفة فلا يمكن ان يكون مصداقها واحداً وعدم غيبة الشيء عن نفسه وان لم يكن اضافة لكنه يصح انتزاع المعنى الاضافي عنه فلا مساغ لانكار التضايف الا اذا انكر صحة انتزاع العلم بالمعنى المصدري من الذات العاقلة نفسها وانا لا اجترئ على ذلك نعم لما دل البرهان القاطع على ان علم الواجب بذاته نفس ذاته وليس صفة منضمة اليها حكمنا بان العلم بالمعنى المصدري غير منتزع عنه والقول بانتزاعه عنه تعالى يفضي الى القول بتغاير مصداق العالم والمعلوم انتهى **اقول** لا يخفى عليك ما فيه فانهم لم يقولوا باتحاد مصداق العلم بالمعنى المصدري والعالمية والمعلومية المشتقين منه حتى يلزم عليه ما الزمه بل انما مرادهم ان مصداق العلم بمعنى مبدأ الانكشاف والعالم بمعنى من قام به الانكشاف والمعلوم بمعنى ما به الانكشاف كلها متحدة ههنا بخلاف العلم الحصولي فان العالم هناك النفس والعلم نفس الصورة والمعلوم الموجود الخارجي وليس غرضهم ان انتزاع العالمية والمعلومية من الذات العاقلة لا يقتضي الحيثيتين لكل منهما حيثية على حدة وما ذكره من حديث عدم انتزاع مفهوم العلم عنها ابهتان عليهم من دون الطلب منهم واعجب منه انكار انتزاع المعنى المصدري من ذات الواجب تعالى فانه مخالف لتصريحات الفلاسفة ولبداهة العقل ايضاً او لم يفهم ان كل ما يوجد فيه العلم بمعنى ما به الانكشاف لا بد ان ينتزع عنه العلم بالمعنى المصدري فقوله حكمنا بان العلم الخ صوابه ان يقول حكمت اذ لم يسبقه سابق في هذا القول وكون علم الواجب نفس ذاته لا ينافي انتزاع العلم بالمعنى المصدري الا في زعمه فانظر بعين الانصاف وتجنب عن طريق الاعتساف

[1] اي المولوي فضل حق الخيرآبادي رح ١٢ منه مد ظله

قوله فقوله كيف آه تمهيد لدفع الايراد الذي اورده الفاضل احمد علي السنديلي تقرير الايراد ان القائل بتغاير الحيثية انما يقول في العنوان واللحاظ فقط دون المعنون والحقيقة كما في العلم الحصولي ومعلومه اتفاقا فالمعقول عندهم نفس ذات المجردات الملحوظة بحيثية وهو العاقل ايضا من حيث اللحاظ بالنسبة الاخرى لا ان الحيثية جزء من المجموع حتى يصير المجموع من الذات والحيثية امرا اعتباريا الاعتبارية الجزء كما يفهم من كلام السيد المحقق والحيثية العنوانية لا تستلزم ان يكون المحيث بها امرا اعتباريا فقول السيد المحقق الذات الماخوذة معه امرا اعتباريا مخدوش وتحرير الدفع ان قول السيد المحقق كيف والذات الماخوذة الخ ليس جوابا عن مذهب القائل بالتغاير وردا له كما يقتضيه سياق كلامه حتى يرد عليه ان القائل بالتغاير لا يقول بالتغاير الذاتي بدخول الحيثية في المعنون فلا يستقيم رده بل هو علاوة لدليل الشيخ فان دليله قائم على نفي التغاير بين العاقل والمعقول مطلقا حقيقيا كان او اعتباريا كما ينبئ عنه قول السيد المحقق ومما ينبغي ان يعلم الخ وهذا القول علاوة له والغرض منه نفي التغاير الذاتي فقط دون الاعتباري لوجه غير ما ذكره الشيخ غاية الامر انه يلزم اثبات جزء المقصود بدليل آخر الذي لا يفر القائل بالتغاير ولا عائبة فيه قوله مطلقا اي سواء كان بالذات او بالاعتبار قوله والمقصود ههنا اي من هذه العلاوة قوله فقط لا التغاير الاعتباري قوله فلا يرد آه قال في الحاشية اي اذا كان علاوة فلا يرد عليه ان القائل آه والمورد معاصر الاستاذ القاضي احمد علي السنديلي روح الله روحه انتهت قوله انما يقول في التعبير والعنوان الخ الشاهد على ذلك تنظيرهم بالمعالج والمعالَج فانه ليس بينهما الا التغاير الاعتباري لا الذاتي كما هناك عليه فكذا ههنا وما اغفل من قال ان المحقق الطوسي والدواني قائلان بالحيثية في المعنون فانهما قد شبها التغاير بين العالم والمعلوم بالتغاير بين المعالج والمستعلج ولا ريب في ان الحيثيتين في المعالج والمستعلج في العنوان قوله وهو اي كون الحيثية في العنوان قوله حتى يكون العلم بها علما حصوليا كما يفهم من كلام السيد المحقق قوله كيف اي كيف يستوجب ان يكون المحيث امرا اعتباريا قوله هو الشيء من حيث العوارض الذهنية الخ قال في الحاشية فان لزم من قيد الحيثية في العنوان كون المحيث امرا اعتباريا فيكون العلم المتعلق بالشيء من حيث العوارض الذهنية علما حصوليا لا حضوريا قوله مع ان العلم المتعلق به اي بالشيء من حيث العوارض الذهنية قوله هذا غاية توجيه الكلام اشارة الى ان التوجيه المذكور ركيك البتة لا باء سياق كلام السيد المحقق عنه فان ايراد قوله كيف آه عقيب ذكر مذهب التغاير صريح في ان الغرض منه ليس الارده ولو كان دليلا على حدة لنفي التغاير الذاتي لقدمه على قوله مما ينبغي ان يعلم قوله لان الذات الماخوذة الخ توضيحه على ما افاده جدي واستاذ استاذي مصباح المحققين نور الله مرقده[1] ان العلم المتعلق بالذات المحيثة اي مجموع الذات والحيثية حصولي لا حضوري لان الحضوري لا يتحقق الا باحد ثلثة اشياء اما ان يكون المعلوم نعتا انضماميا للعالم كعلم النفس بصفاتها الانضمامية واما ان يكون عينه كعلم النفس بذاتها واما ان يكون معلولا له كعلم الواجب التفصيلي بالممكنات فانه كما مر عين ما اوجده في الخارج وكل من هذه الامور الثلثة منتف في ما نحن فيه فينتفي العلم الحضوري ايضا اما انتفاء الاول فلان المحيث بالحيثية اي المجموع من الذات والحيثية الاعتبارية امر اعتباري لتركبه من الامر الاعتباري وهو الحيثية فهو موجود في الذهن في ظرف اللحاظ لا في الخارج بالوجود الاصلي بخلاف النفس العالمة فانها موجودة في الخارج بوجود خارجي فلا يصلح ان يكون الامر الاعتباري صفة انضمامية للنفس لاستدعاء الاتصاف الانضمامي وجود الحاشيتين في ظرف الاتصاف واما الثاني والثالث فانتفاؤهما ظاهر لان الذات الاعتبارية ليست عينا للنفس

١٠٨

[1] انتهى ادام الله محمد امين نور الله مرقده منه مدظله

معلولا لها فيكون العلم بالمجموع حصوليا بالضرورة وهذا معنى قوله والعلم المتعلق بها علم حصولي قوله امر اعتباري لان الامر الاعتباري وغير الاعتباري اعتباري كما ان المركب من المستقل وغير المستقل غير مستقل ولذا حكموا بان الفعل مستقل بحسب معناه الذي هو الحدث وغير مستقل بحسب معناه المطابقي لدخول النسبة الى الفاعل والزمان فيه والتحقيق ان الفعل موضوع للمعنى الاجمالي فيكون مستقلا بحسب معناه المطابقي ايضا كما حققه السيد المحقق في حواشي شرح المواقف قوله بوجودها الظلي اي بوجود لا يترتب الآثار عليه وما يترتب عليه الآثار الحقيقية اصلي قوله وجود الحاشيتين مفعول للاستدعاء اي وجود الطرفين قوله في ظرف الاتصاف سواء كان خارجا او ذهنا ومن خص الانضمام بالخارج والانتزاع بالذهن فقد اخطأ قوله فظاهر انها ليست عينا لها والا لزم اعتباريته النفس قوله ولا معلولا لها لا يقال فسروا العلة بما يحتاج اليه الشيء ولا ريب في ان الذات المأخوذة مع الحيثية تحتاج الى النفس النفس في الجملة فتكون معلولا لها لانا نقول لا يكفي في العلم الحضوري هذا القدر من الاحتياج بل لا بد مع ذلك من التأثير قوله اذ العلم المتعلق بالاشياء الغائبة عنا الخ الاولى تقييده بالمتجدد كما مر قوله هذا التوجيه ما في التوضيح فيه لطافة لا تخفى قوله التي مصداق حملها نفس ذات الموصوف الخ يعني ان وصف العاقلية والمعقولية انما تحملان على نفس الذات من دون الاحتياج الى حيثية اخرى لكفاية النفس بنفسها في علمها بنفسها فلا بد ان يكون العاقل والمعقول هو نفس الذات واما التغاير بحسب اختلاف الحيثية فانما هو بعد الصدق ومثل ذلك لا يفيد التغاير قبل الصدق بخلاف المعالج والمستعلج فان فيهما تغايرا قبل صدقهما على النفس ولو بالاعتبار لان مصداقهما ليس نفس النفس مع عزل النظر عن غيرها فافهم ولا تلتفت الى ما قال بعض الناظرين من انه لا يلزم من كون المعقول نفس الهوية المجردة من غير ان يؤخذ معه حيثية تقييدية موجبة للتكثر ان يكون العاقل بعينه المعقول بحيث لا يكون بينهما مغايرة اصلا بل يجوز ان يكون المعقول نفس الذات لكن بعد تعلق صفة العلم بها كما ان المعالج اذا عالج ذاته نفس المعالج لكن بعد تعلق صفة المعالجة انتهى قوله فيكونان واجبة الثبوت لها الخ اورد عليه بعض الناظرين بانه ان اراد بكونهما واجبة الثبوت ان ثبوتهما لها غير معلل الا بجعل مستانف ولا بجعل الذات كما هو الظاهر من النظير ففيه انه لا يلزم من كون وصف العاقلية والمعقولية منتزعا عن نفس الذات ان يكونا واجبي الثبوت بهذا المعنى وان اراد به انهما غير معللين بجعل مستانف فمسلم لكن ح قوله كالوجود للواجب تعالى ليس في محله اذ وجود الواجب غير معلل اصلا فالصواب ان يقال ان النفس بعد وجودها غير منتظرة في كونها عاقلة الى كسب صفة تقبلها تكون موصوفة بالعاقلية ولا في كونها معقولة لنفسها الى تعلق صفة بتعلقها تكون موصوفة بالمعقولية فلا يتصور فيها استعداد انتهى وقد عرفت ما فيه فتذكر انتهى كلامه ملخصا اقول المراد بوجوب الثبوت ههنا اللزوم وهذا كما يقال الزوجية واجبة الثبوت للاربعة بمعنى انه لا يحتاج في ثبوتها لها الى حيثية زائدة والوجود عين الماهية بمعنى انه لا يحتاج في صدقه الى امر آخر ونظائره كثيرة فغرض المحشي ان العاقلية والمعقولية من لوازم نفس ذات العاقل من غير احتياج الى حيثية اخرى والا يلزم المجعولية الذاتية كالوجود للواجب فلا بد ان يكون العاقل نفس المعقول [illegible] الصواب ان يبدل الصواب بالاولى واما قوله قد عرفت ما فيه فقد عرفت ما فيه فتذكر قوله فلا يرد الخ الايراد للفاضل احمد علي السنديلي وحاصل ايراده ان نفي التغاير مطلقا بين العاقل والعقول حق في علمه تعالى بنفسه ولكن الظاهر حقيقة في علمنا بانفسنا الامكان التغاير الاعتباري بينهما بحسب الصدق فان وصف المعقولية والعاقلية ممكن الثبوت لها والاتصاف بشيء ممكن مسبوق بالاستعداد فللنفس استعداد استعداد كونها عاقلة واستعداد كونها معقولة فثبت التغاير الاعتباري بين مصداقي

غلط صحيح

والعاقل والمعقول فی علم المجردات بانفسها وحصول عدم الورود وان وصف العاقلية والمعقولية مما يجب للنفس مع وجود استعداد الشیٔ فرع امكانه
واذ ليس فليس **قوله** والاتصاف بشیٔ ممكن مسبوق بالاستعداد هذه المقدمة احسن المقدمات التی يستدل بها علی ثبوت الهيولی وعليها يبتنی
كثير من مسائل الحكمة **قوله** والا لزم الخ ای وان لم يكن العاقل والمعقول والعقل واحدا لزم ان يكون علم المجردات بانفسها بحصول الصورة
لا حضوريا هذا خلف وقد قال بعض الناظرين تقليد الابيه رح فيه انه لا يلزم من عدم اتحاد العقل والمعقول والعاقل فی علم الشیٔ بنفسه
ان يكون علمه بحصول صورته بل انما يلزم ان يكون العلم زائدا وهذا اللازم ملتزم اذ التحقيق ان العلم مطلقا عبارة عن الصفة القائمة بالنفس
فان كانت تلك الصفة متعلقة بالشیٔ بواسطة الصورة فالعلم حصولی والا فحضوری انتهی **اقول** انت تعلم ان مبنی هذا التحقيق علی
ان العلم ليس عبارة عن الصورة الحاصلة بل هو عبارة عن صفة زائدة علی الصورة ينكشف الشیٔ عند تعلقها به بواسطة او لا بواسطة
ومبنی هذا البحث علی ان العلم هو الصورة العلمية علی ما هو متقرر فی اذهانهم كما تدل عليه عبارة التعليقات فالايراد باحدهما علی الآخر
ليس من شان المحصلين نعم لو ذكره بعنوان التحقيق كما فعله من قلده به لكان له وجه لكن ح يطالب بالدليل لاثباته ودونه خرط القتاد
ودعوی البداهة لا تسمع وتبعد التيا والتی **قوله** لبطلان القول بالتغاير وان كان ظاهرا علی مذهب الجمهور القائلين بان العلم
هو الصورة الحاصلة بما ذكره فی التعليقات لكنه لا يستقيم علی مذهب السيد المحقق القائل بان العلم عبارة عن حالة اخری تحصل بعد الصورة
العلمية فان دلائل الحالة الادراكية لو تمت لدلت علی وجودها فی علم المجردات بانفسها ايضا فيوجد التغاير الاعتباری بين العاقل والمعقول
فی علم المجردات بانفسها اللهم الا ان يخصص اثباتها بالعلوم الحصولية دون الحضورية وح فيطالب بالفرق بينهما فافهم ولا تسرع فی الرد
والقبول **قوله** فانه كالنتيجة لجميع ما سبق انما قال كالنتيجة لانه ليس نتيجة لما سبق اذ لا بد فی النتيجة من القياس وليس ههنا صراحة وانما صار
كالنتيجة لان النتيجة كما انها مطلوبة من المقدمتين كذلك هذا القول مطلوب مما سبق **قوله** يدل دلالة ظاهرة الخ وذلك لانه علم مما سبق ان
العاقل والعقل والمعقول كلها فی علم المجردات بانفسها واحد من دون تغاير والا فيلزم ان يكون علمها بحصول الصور اذ المجرد مع الحيثية
الخارجية سواء كانت فی الملحوظ او فی اللحاظ ليس بحاضر عند المجرد انما الحاضر عنده نفس ذاته من حيث هو هو ومبناه كما اشرنا اليه علی
ان العلم الحصولی لا يكون الا بحصول صورة فاذا لم يكن العلم عين المعلوم لا بد ان تحصل صورة منه عنده وبه ظهر سقوط قول بعض الناظرين دلالة
ما سبق علی ان المعقول فی العلم الحضوری لو لم يكن عين العقل لزم ان يكون علمه بحصول الصورة فی حيز الخفاء **قوله** ههنا ای فی علم المجردات
بانفسها **قوله** بل جار فی الحضوری مطلقا سواء كان العلم الحضوری بذاتنا او صفاتنا او غير ذلك قديما كان او حادثا **قوله** ما يغطی به المرأة
وجهها ای من النقاب وغيره فقول السيد المحقق سينكشف عنك غطاؤه مشتمل علی الاستعارة المكنية والتخييلية والترشيح **قوله** لانها
من الامور الاعتبارية الخ توضيحه ان الصفة تتنوع علی نوعين الثبوتية وهی ما لا يكون السلب جزء المفهوم كالسواد والبياض والسلبية
وهی ما يكون السلب جزء المفهوم كعدم الجوهرية وعدم العرضية ونحوهما والثبوتية تنقسم الی قسمين الانضمامية والانتزاعية فيما اشتهر
ان علم النفس بصفاتها حضوری ليس المراد منها الا الثبوتية الانضمامية واما السلبية والثبوتية الانتزاعية فليست بحاضرة عند النفس
لانها من الامور الاعتبارية فلا يكون علمها الا بحصول الصورة ولعلك تفطنت من ههنا انه كان الاولی للسيد المحقق ان يقول بل المراد
من الصفات الصفات الانضمامية الخ **قوله** فلا بد فی علمها من الحصول قال بعض الناظرين فيه انه لو تم هذا لزم علی الشارح ان لا يكون
علم العلم الحصولی علما حضوريا لان العلم الحصولی عنده عبارة عن الحالة الادراكية المنتزعة عن الصورة ولا شك انها من الامور الغير الحاضرة

عند النفس انتهى اقول لعله اشار بقوله لو تم الى ما ذكره سابقا من ان عدم حضور شئ عند شئ لا يستلزم حصول صورته عنده وقد علمت
غير مرة انه من هواجسه ثم ما الزمه على السيد المحقق بناء على ان الحالة الادراكية من الامور المنتزعة افتراء محض اذ الحالة الادراكية عند السيد
المحقق ليست من الاوصاف الانتزاعية بل هي من الاوصاف الانضمامية كما لا يخفى على من راجع تصانيفه ولا يعلم من اين علم انها من
الامور الانتزاعية الاعتبارية عنده **قوله** فالواجب تعالى الخ اعلم ان ههنا ثلثة مذاهب متداولة بين الجمهور الاول ان صفات الواجب
زائدة عليه وهو قول جمهور المتكلمين والثاني ان صفاته ليست عينه ولا غيره وهو قول الاشاعرة منهم والثالث ان صفاته عينه لا زيادة
فيها والتكثر وهو قول الحكماء استدلت الفرقة الاولى بان حمل المشتق على شئ يدل على قيام مبدء الاشتقاق فيه وهو ظاهر فحمل القادر
والعالم وغيرهما على الواجب تعالى يوجب قيام القدرة والعلم به لا محالة فتكون زائدة عليه واورد عليه بانه لا يثبت الا وجود مبدأ
الاشتقاق فيه لا كونه زائدا عليه واما الفرقة الثانية فقد استدلوا على مشربهم بدلائل كلها سخيفة جدا من شاء الاطلاع عليها فليرجع الى
شرح العقائد وغيره واما الحكماء فلذلك استدلوا على العينية بان صفة الواجب لو كانت غيره وزائدة عليه لزم استكماله بالغير واعترض
عليهم بان الصفة ما يقوم بالموصوف فعينيته بالموصوف مما لا يعقل واجابوا عنه بانا لا نقول باتحاد الصفة بالموصوف بالمفهوم بل
نقول انه ليس في الواجب الا ذات وصفة بل الكمالات التي تحصل لنا بسبب الصفات تحصل له بنفس ذاته وهذا مما لا استبعاد فيه قال المحقق الدواني في
شرح العقائد العضدية مسئلة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الاصول وقد سمعت من بعض الاصفياء انه قال عندي ان زيادة الصفات
وعدمها وامثالها لا يدرك الا بالكشف ومن استدل بالكشف فانما يقول ما كان غالبا على عقله بحسب الفطرة واما الكشفية فلا كلام لنا معه **قوله** بعين ما ذكره من الحجة القاطعة
الساطعة وذلك بان يقال لما كان العلم والعالم والمعلوم كلها متحدة في علمنا بانفسنا وعلم العقول بانفسها لما مر من التحقيق فيكون كذلك في علم الواجب ايضا
بالطريق الاولى اذ النفس مع كونها منغمسة في تعلقات المادة لما لم تحتج الى امر آخر سوى ذاته فما ظنك بالواجب المنزه عن
جميع النقائص ولذا اثبتت عينية صفة العلم له تعالى بهذا التقرير ثبتت عينية سائر الصفات له اذ كلها متساوية الاقدام ولا قائل
بالفصل وبه ظهر انه كان الاولى للفاضل المحشي ان يقول وكذا سائر صفاته بدل قوله جميع صفاته واندفع ما عرض لبعض الشراح
من ان الدليل الذي سماه المحشي حجة قاطعة لا يدل على عينية العلم ايضا فضلا عن عينية جميع الصفات **قوله** فتدبر لعله اشارة
الى دفع ما يرد على الحكماء في قولهم بعينية الصفات للواجب تقرير الايراد انه لو كانت صفاته عين ذاته للزم ان يكون العلم نفس
القدرة والقدرة نفس الارادة وهكذا وهو غير معقول وتحرير الدفع انه ان اراد اتحاد المفهوم فليس بلازم وان اراد اتحاد المصداق
فنحن نلتزمه ولا بعد فيه في الواجب تعالى **قوله** قال بعض الاعاظم قال في الحاشية القائل مولانا الشيخ كمال الدين السهالوي انتهت
قوله لا احد من يتوجه عليه اي على ما ذكره السيد المحقق لاثبات ان علم الصور الذهنية ومنها وقوع النسبة او لا وقوعها علم حضوري
ليلزم كون التصديق حضوريا من لزوم اجتماع الامثال وليعلم اولا ان اجتماع المثلين عبارة عن وجود فردين من النوع الواحد كصورتي عمرو
في محل واحد مع نفي الامتياز بينهما بوجه من الوجوه لا يكون مستحيلا والمستحيل منه اذا لم يبق الامتياز بينهما وثانيا ان التمايز الرافع
للاستحالة قد يكون بتغاير المحل كالسواد القائم بهذا القرطاس والسواد القائم بذلك القرطاس فان السوادين وان اشتركا في الماهية
النوعية الا ان محلهما مختلف فلا استحالة فيه وقد يكون بتغاير الزمان كالسواد القائم بهذا القرطاس امس والسواد القائم به اليوم فان
الاجتماع الكذائي ليس بمحال باختلاف الزمان وقد يكون بحسب اختلاف الجهة والاستعداد وان اتحد الزمان والمحل كصورة العقل الاولى

لمعاصي مولانا جلال الملة والدين الدواني منه مد ظله

قوله فالواجب تعالى ... عن جميع النقائص ... قوله بعين ما ذكره من الحجة القاطعة والبينة الساطعة فتدبر قوله يلزم اجتماع المثلين قال بعض الاعاظم ... غلام يحيى رح

صورة العقل الثاني في الغائمتين بالنفس في وقت واحد فانهما وان تحدا في النوع والزائد الطرف الذي بينهما تمايز بحسب استعداد النفس
وجهة القبول هذا اذا جعل كل واحد من العقول العشرة شخصا للعقل المطلق النوع واما لو قيل بان كل واحد منها نوع منحصر في فرد واحد
كما ذهب اليه بعض الفلاسفة فلا كذا قيل اقول زمان حصول صورة العقل الاول في النفس مغاير الزمان حصول صورة الثاني فيها
لاستحالة توجه النفس في آن واحد الى شيئين مختلفين على ما هو مذهب الجمهور فهذا المثال مثال لصورة التمايز الثانية لا الثالثة
نعم لو اختير جواز توجه النفس في آن واحد الى امرين كما هو الحق عند المحققين كما حققته في رسالتي حل المغلق في بحث المجهول المطلق لكان
مستقيما البتة ومثل بعض الناظرين لهذا التغاير بافراد الجسمية القائمة بالهيولى الاولى فانهم حكموا بان الصورة الجسمية ماهية
واحدة نوعية ومحلها هيولى العناصر ايضا واحد يقوم به افرادها المتماثلة في زمان واحد وانما جوزوا ذلك لاختلاف الاستعدادات
والجهات فمن جهة استعداد الهيولى للصورة الشخصية كصورة النار مثلا تحصل هذه الصورة ممتازة عن الصور الاخر ومن جهة استعدادها
للصورة الشخصية الاخرى تحصل تلك اقول اثبات كون الصورة الجسمية ماهية نوعية متعسر بل متعذر ورئيسهم وان طول الكلام
لاثباته في الشفاء وغيره لكنه لم يثبت وآل تحقيقه في آخر الامر الى دعوى البداهة وهي غير مسموعة عند المحققين فلا يراد مثل هذا المثال
ليس من شان المحصلين على ان المحل ههنا مختلف فان الهيولى وان كانت واحدة لكن محل الصور العنصرية منها مختلف فجزء منها محل
للصورة النارية وجزء منها محل للهوائية وان كان هذا الاختلاف باختلاف الاستعدادات وثالثها انهم استدلوا على استحالة
اجتماع المثلين بالمعنى الذي ذكرنا بوجوه مذكورة في المواقف وغيرها منها انه يجب على تقدير اجتماع المثلين عدم تمايزهما بالذات وبالعوارض
ايضا فلا اثنينية فلا تماثل لانه فرع الاثنينية وفيه انه ان اراد عدم التمايز في نفس الامر فهو ممنوع لجواز تمايز المثلين عند الاجتماع بعوارض مستندة الى اسباب
مفارقة ودون المحل وان اراد عدم التمايز عند العالم فاللازم ملتزم ولا استحالة فيه ومنها انه اذا اجتمع سوادان مثلا في محل واحد جاز ان ينتفي عنه احدهما مع
بقاء الآخر واذا انتفى احد المثلين جاز اتصافه بضد المثل لاستحالة ارتفاع النقيضين وذلك الضد ضد للمثل الباقي ايضا وهو ظاهر فيلزم جواز اجتماع
النقيضين في محل واحد وفيه انه فرع جواز خلو المحل الذي اجتمع فيه المثلان عن احدهما وفرع ان المحل لا يخلو عن شيء وضده وكلاهما ممنوعان اما الاول
فلجواز ان يكون المثلان مجتمعين اجتماعا لازما فلا يجوز زوال شيء منهما عن الآخر واما الثاني فلجواز ان يخلو المحل عن الشيء الذي هو المثل الزائل وعن ضده
ايضا فلا يلزم اجتماع الضدين ولا نسلم كون انتفاء احد المثلين مصححا للضد مع وجود المثل الباقي كذا في شرح المواقف وانا
اقول الدليل الثاني مبني على مقدمتين بديهيتين مسلمتين بالاتفاق الاولى ان كل وصف يمكن انفكاكه عن المحل بحسب ذاته وان امتنع
ذلك بعارض آخر والثانية ان ارتفاع الشيء عن المحل مستلزم لوجود ضده في ذلك المحل قطعا لئلا يلزم ارتفاع النقيضين وبعد ذلك
لا مساغ للمنعين المذكورين ومنها انه لو جاز اجتماع المثلين لم يمكننا الجزم بان القائم بالمحل المعين سواد واحد لكنا نجزم ذلك
وفيه ان اللازم ملتزم والجزم بوحدة السواد لعله من اغلاط الوهم وذهب كثير من المعتزلة الى جواز اجتماع المثلين مستدلين بما سيذكره
الفاضل المحشي وستعرف ما له وما عليه والحق ان الحكم باستحالة اجتماع المثلين مما يحكم به العقل السليم والوجدان المستقيم لا يحتاج الى
تجشم الاستدلال عليه فامعن النظر ورابعها انهم استدلوا على ان علم النفس بصفاتها الانضمامية حضوري بهذا الطريق بانه لو كان
علم النفس بصفاتها كالصورة العلمية بحصول صورها فيها يقوم فردان من نوع واحد في محل واحد في زمان واحد احدهما الصورة الحاصلة
وثانيهما الصفة المعلومة وليس بينهما امتياز لا باعتبار المحل ولا باعتبار الزمان فيلزم حصول المثلين اجتماعا وهو محال بل يلزم حصول

الامثال بان يقال تلك الصورة الحاصلة للنفس لا يمكن ان يكون علمها حضوريا للزوم الترجيح بلا مرجح فيكون بحصول صورة اخرى لهذه الصورة فيلزم اجتماع المثلين الآخر وهكذا فيلزم اجتماع الامثال فی محل واحد ووقت واحد بدون الامتياز ولا يخفى على الفطن ما فی هذا الاستدلال من الفساد لاستلزامه عدم اتصاف النفس بالاوصاف الانتزاعية واللازم باطل اجماعا فالملزوم مثله وجه الملازمة ان الاوصاف الانتزاعية من متصورات النفس فيجتمع المثلان ای الاوصاف الانتزاعية باعتبار كونها صفة لها وصورها الحاصلة فی محل واحد فی زمان واحد واجاب عنه السيد المحقق فی حواشی شرح المواقف بان الممتنع هو ان يقوم المثلان فی محل واحد على نحو واحد وليس قيام هذين المثلين كذلك فان النفس متصفة بالوجود وغيره من الانتزاعيات على نحو الاتصاف الانتزاعي وبصورته العلمية على نحو الاتصاف الانضمامی فلا يلزم اجتماع المثلين المستحيل بخلاف ما لو كان علم النفس بصفاتها الانضمامية حصوليا فانه يلزم على هذا اجتماع المثلين المستحيل البتة لكون الصفة الانضمامية وصورتها الحاصلة كليهما فردين من نوع واحد قائمتين بمحل واحد فی زمان واحد على نحو واحد وهو الانضمام ولعلك تفطنت من ههنا ان هذا الدليل مبنی على القول بحصول الاشياء بانفسها كما هو المشهور فانه على تقدير حصول الاشياء باشباحها لا يلزم اجتماع المثلين المستحيل لتغاير الشبح وذی الشبح فلا يلزم اجتماع فردين من نوع واحد فی محل واحد وقد يورد عليه[1] بطريق الحل ان الصورة الحاصلة للصفة الانضمامية موجودة فی الذهن بوجود ظلی وتلك الصفة موجودة بوجود اصلی خارجی فصورها تكون مغايرة لها فی نحو الوجود فلا يلزم اجتماع المثلين المستحيل وخامسها[2] ان كمال المدققين اورد على التقرير المذكور ثلثة وجوه الاول منع لزوم اجتماع المثلين المستحيل والثانی منع استحالة اجتماع المثلين والثالث النقض بعلم الجزئی بما هو جزئی وستعرف تحقيق كل منها مع ماله وما عليه وسادسها[3] ان غرض السيد المحقق من قوله لا يقال الخ المعارضة فی تخصيص المقسم بالحصولی كما فعله المصنف وتحريرها ان دليلكم وان[4] دل على مطلوبكم لكن عندنا دليل يثبت خلافه وهو ان النسبة من الامور الانتزاعية الموجودة فی الذهن وكذا وقوع النسبة اولا وقوعها وقد تقرر ان علم النفس بالصور الذهنية حضوری والا يلزم اجتماع المثلين بل الامثال على ما مر تقريره والتصديق هو ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها فيكون التصديق علما حضوريا فدعت الضرورة الى تعميم المقسم والا يلزم تقسيم الشئ الى قسيمه ومباينه وسابعها[5] انهم ومنهم المصنف ذكروا ان العلم الحضوری مبرأ من التصديق والتصور لكونهما من خواص العلم الحصولی وعليه بنوا تخصيص المقسم بالحصولی فان التصور هو حصول صورة الشئ فی العقل والتصديق يستدعی التصور الذی هو كذا اشتراطا وشطرا فلا بد ان يخصص المقسم بالحصولی ليخرج الحضوری ويصح الحصر ويرد عليهم امور الاول ان صور الاشياء الحاصلة منقسمة الى التصور والتصديق وهی متحدة مع العلم الحضوری لما مر من ان العلم والمعلوم فی العلم الحضوری متحدان فيلزم انقسام العلم الحضوری اليهما لزوما بينا من حيث لا يعلمون وقد اجيب عنه بان الصورة العلمية تصور وتصديق من حيث كونه صفة انضمامية للنفس وعلما للاشياء الخارجية واما من حيث انه مبدأ الانكشاف نفسه وعلم حضوری فهو ليس بتصور ولا تصديق وفيه ان التصور والتصديق نوعان متباينان من الادراك فكون الصورة العلمية تصورا وتصديقا باعتبار وعدمهما باعتبار آخر مما لا يعقل اقول يمكن ان يجاب عن الايراد بانهم لا ينكرون اتصاف العلم الحضوری بالتصور والتصديق وان كان هذا ظاهر عباراتهم بل غرضهم ان العلم الحضوری لا ينقسم بالذات اليهما والمنقسم اليهما بالذات ليس الا العلم الحصولی فلذلك خصصوا المقسم بالحصولی فان اتصاف العلم الحضوری بهما ليس الا بواسطة اتصاف العلم الحصولی بهما فهو اتصاف

[1] ای على الدليل المذكور

[2] لكون علم النفس حضوريا ۱۲ منه مد ظله

[3] ای مولانا كمال الملة والدين اللكنوی منه مد ظله

[4] هذا التقرير يشعر بانه لا يستلزم عدم تمامية دليل الخصم فی التقرير المعارضة وقيل بخلافه كما فصله الاستاذ دام ظله فی الهدية المختارية شرح الرسالة المعفنية[illegible] سوی[illegible] النوارانية

[5] [illegible]

بالعرض فلا اعتبار له فی مقام التقسیم ونظیره ان الحیوان مثلا منقسم الی الناطق وغیر الناطق ویلزم منه انقسام الماشی الیهما ومع ذلک
فلا یعتبر فی التقسیم الا الحیوان لکونه منقسما الیهما بالذات فافهم فانه مما یعرف ویستنکر ولعل التحقیق بید ورح قوله والثانی انه یلزم ان لا یکون
الواجب تعالی مصدقا للقضایا الاولیة التی یصدق بها کل انسان فضلا عن القضایا النظریة لان التصدیق موقوف علی التصور
والتصور عبارة عن ارتسام الصورة فی العقل ولا ارتسام ہناک علی ما مر تحقیقه فلا تصور ولا تصدیق والثالث انه یلزم ان لا یکون
النفس مصدقة بقولها انا موجود لان ادراک الموضوع حضوری لیس بتصور فیلزم ان یحصل التصدیق بدون تصور الطرفین واجاب
عنها الفاضل اللبکنی بان المراد بالتصور فی قولهم التصدیق موقوف علی التصور مطلق الادراک الشامل للحضوری والحصولی وہذا وان
لم یکن مصرحا فی کلامهم لکنه یجب ان یکون عین مرادهم **اقول** ہذا مخالف لتصریحاتهم بان التصدیق یستدعی التصور بمعنی حصول
الصورة ومنها عبارة المصنف فی ہذا المقام والذی یظهر بالتامل الصادق ہو ان التصدیق بمعنیین الاول الاذعان والثانی الاذعان
الحاصل والموقوف علی التصور بمعنی ارتسام الصورة انما ہو الثانی والموجود فی الواجب انما ہو الاول وکذا التصدیق بقوله انا موجود
وغیره من القضایا التی یکون علم احد طرفیه حضوریا فافهم ولا تزل **قوله** بالنقض المشهور ان النقض عبارة من تخلف الحکم
عن الدلیل ویرد علیه ان النقض صفة الناقض والتخلف صفة الحکم فکیف الحمل وایضا النقض لا یختص بالتخلف بل یشمله
ولزوم المحال فالاولی فی تفسیره ان یقال ہو ابطال الدلیل متمسکا بشاہد یدل علی فساده من التخلف او لزوم المحال
وان شئت زیادة توضیح فی ہذا المبحث فارجع الی شرحی للرسالة العضدیة فی علم المناظرة المسمی بالہدیة المختاریة **قوله**
فانه علی تقدیر حصول الاشیاء بانفسها یلزم اجتماع المثلین واما علی تقدیر حصول الاشیاء باشباحها فلا لوجود التغایر بین الشبح
وذی الشبح فلا یکون الصورة وشبحها متماثلین وبہذا یظهر کذب قولک مشیرا الی الصورة الفرسیة المنقوشة فی الجدار ہذا
فرس وکل فرس صہال ینتج ہذا صہال **قوله** لا صدان یمنع الخ فی التنکیر اشارة الی ظهور المنع وتوضیحه ان ما ذکره السید المحقق
وغیره من ان علی تقدیر کون علم الصورة حصولیا یلزم اجتماع المثلین لکون الصورة الحاصلة ومعلومها فردین من نوع واحد ممنوع
فان المستحیل من اجتماع المثلین انما ہو اجتماع فردین من نوع واحد بحیث لا یبقی الامتیاز بینهما بوجه من الوجوه وہہنا
وان لم یکن بینهما التمایز بحسب المحل والزمان لاتحادہما لکن وجوه التمایز لیست منحصرة فیه بل قد یکون التمایز بحسب اختلاف
الاستعدادات والجهات وہذا التمایز موجود ہہنا البتة فمن حیث ان النفس قابلة للصفات صار محلا للصفات الانضمامیة
ومن حیث انها قابلة لعلمها ومستعد لحصول صورہا صار محلا للصور العلمیة فلم یلزم اجتماع المثلین المستحیل **قوله** لزوم اجتماع المثلین
المستحیل المنع انما یرد علی القید دون المقید والحاصل ان المحال لیس بلازم واللازم لیس بمحال **قوله** کما صرح به المحشی فی موضع آخر ای
فی حواشی شرح المواقف حیث قال لا یخفی ان اجتماع المثلین ہو اجتماع الامرین المشارکین فی الماہیة النوعیة فی محل واحد والمستحیل منه
اجتماعهما بحیث یرتفع الامتیاز بینهما انتہی ومن ہہنا یظهر دفع استدلال القائلین بامتناع تصور الوجود بانه لو تصور الوجود فیحصل
ماہیة الوجود فی النفس وللنفس وجود آخر فیجتمع ح فی النفس مثلان وجودہا والوجود المتصور فانه باعتبار حصوله فی الذہن صورة مشخصة
قائمة بالنفس لکونه علما جزئیا فیکون فرد اللوجود المطلق کما ان وجودہا فرد منه فیجتمع المثلان فی النفس ووجه الدفع ان المستحیل من اجتماع
المثلین انما ہو ما لا تمایز فیه اصلا وہہنا التمایز موجود بین وجود النفس والوجود المتصور بحسب اختلاف الاستعداد والجهة علی ان الممتنع ہو

ملہ ای الفاضل عماد الملة والدین اللبکنی ۱۲ منه مدظله

ملہ انما قال فالاولی لانه یمکن ان یجاب عن الاول بان النقض ہہنا مبنی للمفعول وعن الثانی بان المراد بالتخلف معناه اللغوی لا الاصطلاحی ۱۲ منه مدظله

ان يقوم المثلان بمحل واحد على نحو واحد انضماما او انتزاعا وليس قيام هذين المثلين كذلك واما ما ذكره صاحب المواقف في جواب هذا الاستدلال
من انا لا نسلم ان تصور الوجود بحصول الصورة بل يكفي حضوره للنفس وذلك كما نتصور ذاتنا بذاتنا فلا يلزم اجتماع المثلين فسخيف جدا لما نبهتك
عليه سابقا **قوله** والتمايز بين المتحدين في انا الخ فيه ازاحة لما يقال الصورة الذهنية وعلمها لما كانا حصوليين للنفس ارتفع الامتياز بينهما
فيلزم اجتماع المثلين المستحيل في حاصل الازاحة لا يخفى على من تامل ما قررنا سابقا **قوله** لا يتوقف على اختلاف المحل شخصا حتى يقال ان المحل
ههنا واحد وهو النفس فيلزم اجتماع المثلين **قوله** كالهيولى قد عرفت ما له وما عليه فتذكر **قوله** من ارتفاع الامان الخ بيان لما ابتنى
عليه استحالة اجتماع المثلين وحاصله انه لو جاز اجتماع المثلين في محل واحد بحيث لا تمايز بينهما لارتفع الامان عن الحس لجواز ان يكون
السواد المحسوس واحدا سوادات كثيرة وبالجملة كل ما يرى انه شيء واحد ويحكم عليه حكما قطعيا واقعيا انه واحد يحتمل ان يكون متعددا
وهو هادم لاساس اليقين فهذا دليل قوي لاستحالة اجتماع المثلين وما ذكره من الرد عليه فهو مردود كما ستعرف **قوله** لانا لا نجد باسا الخ
بيان لمنافي المبنى عليه وتقريره ان بطلان التالي ممنوع فان الحس يغلط كثيرا ويظن الشيء الواحد شيئين ويرى الاشياء الساكنة
على طرف البحر متحركة وامثال ذلك كثيرة فلا باس لو ارتفع الامان عن الحس بل العقل قد يغلط كثيرا الا ترى الى ان الجسم التعليمي وهو الكم السارى
في جهات الجسم الطبعي الثلث القابل بالذات للانقسام الى الجهات غير الجسم الطبعي الذي هو جوهر مركب من الهيولى والصورة الجسمية
فالعقل يعلم انهما واحد ثم اذا اطلع على ادلة الاشراقيين النافين للجسم التعليمي يقول ان الانقسام في نفس الجوهر المتصل اي الصورة الجسمية
ويعتقد التغاير بين الجسم التعليمي والطبعي ثم اذا وقف على دلائل المشائين يقول انهما متحدان لا تمايز بينهما وهكذا فهل هذا الا الغلط ولا يخفى
على الفطن ما فيه من السخافة فان كون الحس غالطا كثيرا لا يقتضي رفع الامان عن الحس ولا يجوز الاجتراء على القول بانه لا باس في الارتفاع
اما علمت ان غلط الحس انما يقع بسبب الاشتباه فاذا تامل حقيقة الامر يحكم بخلافه فان جالس السفينة المتحركة يحكم ببادي الراي
بتحرك الاشجار التي على شط البحر ثم اذا تامل وامعن في النظر يظهر له حقيقة الحال ويظن ان حكمه بالتحرك كان بسبب الاشتباه والحاصل
ان كلامنا في الحس الصحيح الخالي من الاشتباه الذي لا يقع الغلط كثيرا فيه فالقول بجواز ارتفاع الامان من الحس من الافاحش كيف
ولو كان كذلك لم يصح الحكم بصدق القضية وكذبها لان الصدق عبارة عن مطابقة النسبة للواقع والكذب عبارة عن عدمها ولما
ارتفع الامان عن الحس فلا يمكن ان يحكم على المحسوسات حكما واقعيا بالوحدة او التعدد ولوازمها فضلا عن غير المحسوسات وهل هذا الا سفسطة
فان قلت يمكن الحكم بالصدق والكذب حسب اعتقاد المتكلم وظنه وان لم يعلم الامر الواقعي قلت فهذا ميل الى مذهب النظام من المعتزلة
ومن سلك مسلكه من ان الصدق عبارة عن مطابقة الخبر لاعتقاد المخبر وكذبه عدمها وقد ابطله علماء البيان والمعاني باحسن وجه
من شاء الاطلاع عليه فليرجع الى شروح تلخيص المفتاح وغيرها على انهم صرحوا ان القضايا الحملية يحكم فيها باعتبار نفس الامر لا باعتبار التقدير
او الاعتقاد ولما ارتفع الامان عن الحس يلزم ان لا يصح حكم واقعي وايضا لو كان كذلك لبطل اساس القطع في المحسوسات اذ القطع
عبارة عن حكم جازم واقعي لازم ولما ارتفع الامان عن الحس لزم ان لا يمكننا الجزم بقولنا هذا واحد وهذا اثنان فما ظنك لغيرهما ومع قطع
النظر عن ذلك نقول يلزم عليه ان لا يمكن للانبياء عليهم الصلوة والسلام ايضا الحكم بوحدة شيء محسوس او تعدده لارتفاع الامان عن
الحس والتزام ذلك مما لا ينبغي ان يجترا عليه وبالجملة فالقول بارتفاع الامان عن الحس تلزم عليه مفاسد كثيرة واستحالات عديدة فاحفظ
ما تلونا عليك فلعلك لا تجده من غيري **قوله** اذ الحس قد يغلط كثيرا **اقول** قد يتوهم ان اجتماع قد التي هي للتقليل مع الكثرة يكاد ان يكون

اجتماع المتضادين دفعة بوجهين الاول ان قد قد يستعمل بمعنى التحقيق ايضا على المضارع فى بعض المواضع فليكن هذا الموضع ايضا منها والثانى ان القلة والكثرة امران اضافيان فيمكن اتصاف شئ بهما باعتبارين فغلط الحس وان كان قليلا بالنسبة الى الصحة لكنه فى نفسه كثير البتة وههنا وجه ثالث احسن من الوجهين المذكورين وهو ان قد انما يدل على التقليل بحسب الزمان لا بحسب المقدار والكثرة انما تعتبر بحسب المقدار فلا منافاة بينهما اصلا **قوله** ادعاء محض قد عرفت ان القول بجواز ارتفاع الامان قول باطل وان دعوى استحالته صحيحة **قوله** كيف وان الجسم آه هذا هو الذى غر المعتزلة فقالوا بجواز اجتماع المثلين وحاصله ان الجسم الابيض كالثوب مثلا يلقى فى الصبغ فيعلبه كدرة ثم يغمس فى الصبغ فيغلبه كهبة ثم سواد ثم حلوك وليس ذلك الا لتضاعف افراد السواد المطلق فاجتمع المثلان بل الامثال فان الكهبة كدرتان اجتمعتا والسواد كهبتان والحلوك سوادان ولا تمايز بينهما واجاب عنه صاحب المواقف بان كل واحد من الالوان المذكورة لون مخالف للآخر بالشدة والضعف وتوارد هذه الالوان على الجسم بدلا وبالثانى يزول الاول عنه ولا يجوز اجتماعهما فى محل اصلا فان السواد ليس كهبتين والحلوك ليس عبارة عن سوادين بل كل واحد منهما مرتبة اخرى الا انه لما كان المتأخر اشد من المتقدم فى السوادية توهم ان فيه اجتماع المثلين **واقول** العجب من المعتزلة حيث جوزوا فى جواب استدلالنا ارتفاع الامان عن الحس ثم حكموا قطعا بان الكهبة كدرتان اجتمعتا والسواد كهبتان اجتمعتا فما ادراهم انه كذلك لاحتمال ان يكون حسهم غالطا وتكون الكهبة مثلا كدرة واحدة او ثلث كدرات وهكذا **قوله** فليتامل اشارة الى الابحاث التى ذكرناها **قوله** واما تقرير النقض الخ تحرير النقض يقتضى تقرير مقدمات الاولى لا بد من حصول شبح المعلوم او صورته عند العلم به فى الذهن وهذا مما اجمع عليه الحكماء وانكره المتكلمون وتحرير النزاع انه لا شبهة فى ان النار مثلا له وجود عينى يظهر به عنها آثارها من الاضاءة والاحراق وغيرهما وهذا الوجود يسمى وجودا عينيا وخارجيا واصليا وهذا مما لا نزاع فيه انما النزاع فى ان النار هل لها سوى هذا الوجود وجود آخر لا يترتب به عليها تلك الاحكام والآثار اولا وهذا الوجود هو المسمى بالوجود الذهنى والظلى فقد تحرر محل النزاع بحيث لا مرية فيه ويوافقه كلام المثبت والنافى فلا عبرة بما قيل من ان تحريره عسير جدا كذا فى شرح المواقف وعندى ان التعسر يلق بعض ان المتكلمين ذكروا فى وجوه الانكار انه لو اقتضى تصور الشئ حصوله فى ذهننا لزم كون الذهن حارا باردا عند تصور ماهية الحرارة والبرودة اذ لا معنى للحار الا ما قامت به الحرارة وكذا الحال فى البرودة وكذا يلزم كون الذهن مستقيما ومستديرا عند تصوره ماهية الاستدارة والاستقامة وايضا يلزم اجتماع الضدين اذا تصور الضدين معا وايضا يلزم وجود الجبل مع عظمه فى الذهن عند تصور ماهيته وايضا يلزم وجود المستحيلات العقلية نحو شريك البارى وما يقوم مقامه فى الذهن عند تصوره ماهيته وهكذا تلزم مفاسد اخر كثيرة وهذه الوجوه كلها لا تنفى الا كون نفس الاشياء الخارجية التى تترتب عليها الآثار العينية موجودة فى الذهن واما وجود ماهياتها وصورها فلا تنفيه اذ كون الشئ حارا او باردا او مستقيما او مستديرا او غيرها موقوف على كون هذه الاشياء قائمة بالشئ قياما اصليا واما قيامها الظلى فلا يوجبه فلا يلزم اتصاف الذهن بالحرارة والبرودة واخواتها وهذا ظاهر لمن له ادنى تامل واستدلت الحكماء على اثبات الوجود الذهنى بوجوه منها انا نحكم على كثير من الاشياء التى لا وجود لها فى الخارج باحكام ثبوتية صادقة ككونها لازمة وملزومة وكون الممتنع مثلا اخص من المعدوم وكون العنقاء ممكنا طائرا الى غير ذلك من الاحكام والحكم على الشئ باحكام ثبوتية صادقة يستدعى ثبوته اذ ثبوت الشئ لغيره فرع ثبوته فى نفس الامر واذ ليس ثبوت تلك الامور المعدومة فى الخارج فهو فى الذهن وهو المطلوب وهذا الدليل اقوى الدلائل يكاد ان يكون برهانيا ولكنه اجاب عنه الامام الرازى بانا نمنع انا نتصور ما لا وجود له فى الخارج بل كل ما كان نتصوره فله وجود غائب عنا

ادعاء محض ... كيف وان الجسم ... ثم سواد ثم حلوك وليس ذلك الا لتضاعف افراد السواد المطلق ... الكهبة كدرتان اجتمعتا والسواد كهبتان

١١٦

والحلوك ... فليتامل ... النقض ... الى مولانا فخر الدين الرازى

فلا حاجة الى الوجود الذهني فعجيب من مثله ذلك لانه ان اراد بالوجود الغائب عنا وجودها في العقول الفعالة كما يقوله الحكماء فهو اقرار على ما عنه
الفرار لثبوت الوجود الذهني في الجملة وان اراد به وجود الاشياء المعدومة في الخارج اما بانفسها كما ينسب الى افلاطون او تصورها كما
ينسب اليه ايضا في مبحث علم الواجب فمع كونه خلاف مذهب المتكلمين القول بالوجود الذهني اخف من القول به ومن ابتلي ببليتين يختار
اهونهما ومنها انه لولا الوجود الذهني لبطلت القضية الموجبة الكلية نحو كل انسان حيوان اذ ليس الحكم فيها مقصورا على الافراد الخارجية الموجودة
بالفعل بل يتناول ما عداها من الافراد التي يصدق عليها الموضوع في نفس الامر فلو لم يكن لما عداها وجود ذهني لم يصدق عليها حكم ايجابي اصلا
وهذان الوجهان واخواتهما لا تدل الا على ان للاشياء المعدومة في الخارج وجودا آخر ظليا لا يترتب عليه الآثار الخارجية ويصح به الحكم
عليها بالاحكام الصادقة الايجابية لا ان الاشياء بنفس وجودها الخارجي موجودة في الذهن حتى يلزم اتصاف الذهن بالآثار الخارجية
كالحرارة والبرودة كما زعمه المتكلمون لكن لا يقال لا يثبت من استدلال الحكماء الا وجود الاشياء المعدومة خارجا في الذهن والمقصود ان
لكل من الاشياء سواء كانت معدومة خارجا او موجودة وجودا آخر فالدليل اخص من الدعوى لانا نقول لما ثبت ان للاشياء
المعدومة في الخارج وجودا آخر ثبت لجميع الاشياء اذ لا قائل بالفصل فظهر من هذا المقام ان نزاع المتكلمين مع الحكماء في الوجود
الذهني يشبه النزاع اللفظي وهو بعيد عن شان هؤلاء الكرام وان الحق الحقيق بالقبول في هذا المبحث هو مذهب الحكماء فافهم فان المقام
من مزال الاقدام وان شئت زيادة تفصيل في هذا المرام فارجع الى كتب الحكمة والكلام المقدمة الثانية اختلف القائلون بالوجود
الذهني في ان الحاصل في الذهن هل هو شبح شيء او صورته بعد اتفاقهم على انه لا يحصل في الذهن نفس الشيء الخارجي من حيث هو خارجي والفرق
بين الشبح والصورة ان الشبح عبارة عن صورة الشيء المنتقشة في الذهن المباينة مع المعلوم تباينا ذاتيا كما ان شبح الفرس على الجدار
يغاير حقيقة الفرس فعلى هذا لا يكون العلم والمعلوم متحدين بالذات بل متغايرين بالذات وصورة الشيء عبارة عما اخذ عنه بعد
حذف المشخصات الخارجية بان يوجد الماهية المجردة عن العوارض الخارجية في الذهن وتكتنف بالعوارض الذهنية المناسبة للعوارض
الخارجية لتصير كاشفا للمعلوم الخارجي وعلما له وعلى هذا يكون العلم والمعلوم متحدين بالذات ومتغايرين بالاعتبار فذهب شرذمة
قليلة من الفلاسفة الى حصول الاشياء باشباحها واورد عليهم بان شبح الشيء يكون مباينا لذي الشبح فكيف يكون كاشفا له
واجابوا عنه بان مدار الانكشاف انما هو على الحكاية سواء كان الحاكي مباينا لما يحكي عنه او متحدا معه على ان القول بكشف الشبح المباين
لذي الشبح ليس ببعيد عن القول بكون الواجب تعالى علما بنفسه لجميع الممكنات وكاشفا لها مع كونه مباينا لها تباينا تاما فلما جوزه المحققون
من المتاخرين فما لهم لا يجوزون حصول الاشياء باشباحها ويوردون ما لا يرد وذهب اكثر الحكماء الى حصول الاشياء بانفسها مستدلين بان
دلائل الوجود الذهني تدل على ان الحاصل في الذهن نفس الاشياء لا بمعنى انها حاصلة من حيث انها خارجية في الذهن بل بمعنى حصولها بصورها
المتحدة معها فيه فانها تدل على ان متعلق الحكم لا بد ان يكون حاصلا عند العقل ممتازا لديه ليصح حكمه عليه باحكام ايجابية فلا بد من حصول
نفس الشيء في الذهن اذ الحكم على الشبح المغاير له بالماهية لا يتعدى منه اليه واورد عليه افضل المحشين تقليدا لمن قبله بانه اما ان يكون الحكم
على الشخص العيني او على الصورة الذهنية وعلى التقديرين لا يدل الدليل الناهض على اثبات الوجود الذهني على حصول الاشياء
بانفسها اما على التقدير الاول فلانه على هذا التقدير يكون الحكم على الهوية العينية فلو وجب وجود المحكوم عليه في القضايا وجب وجود الهوية
العينية ولم يكف وجود صورتها الذهنية لصدق الحكم سواء كانت الصورة مباينة معها او مشاركة معها فان وجود شخص من الماهية لا يكفي

117

فی صدق الحکم علی شیٔ آخر فان وجود عمرو لا یکفی لصدق الحکم علی زید فعلی ہذا لا یکون القول بالوجود الذہنی مجدیا اصلا واما علی التقدیر الثانی فلانہ لما تعدی الحکم علی الصورة الموجودة بالوجود الظلی منہا الی الہویة العینیة مع کونہا مغایرة لہا وجودا وتشخصا فلم لا یتعدی الحکم علی الشبح منہ الی ذلک الشیٔ انتہی کلامہ بملخصہ **اقول** لا یخفی علیک ما فیہ من السخافة فانا نختار ان الحکم علی الشیٔ الموجود فی الخارج ولما لم یمکن وجودہ من حیث ہو ہو فی الذہن والا لزم مفاسد کثیرة قلنا بوجود صورتہ المتحدة معہ فی الماہیة ونحن لا نقول بوجوب وجود المحکوم علیہ فی الذہن بنفسہ حتی یرد علیہ لزوم وجود الہویة الخارجیة فی الذہن انما نقول بوجوب وجودہ اما بنفسہ او بما یتحد معہ فان الحکم علی المتحد مما یمکن ان یتعدی الی المتحد معہ ولا کذلک الشبح المباین فان الحکم علی المباین لا یتعدی الی مباین آخر وما قال من ان وجود شخص لا یکفی فی وجود الحکم علی شیٔ آخر لیس بصحیح کلیة انما یصح اذا کان بین الشخصین مباینة تامة کالشبح وذی الشبح واما اذا کان بین الشخصین اتحاد فی الجملة فیصح حکم احدہما علی الآخر وما ذکرہ من ان وجود عمرو لا یکفی لصدق الحکم علی زید لیس موقعہ فان بین زید وعمرو مباینة کلیة بحسب العوارض ولا کذلک بین الصورة وذی الصورة فان الصورة العلمیة وان کانت شخصا ذہنیا مغایرا للتشخص الخارجی فی التشخص والوجود الا انہا لیست بمغایرة لہ مغایرة تامة فان العوارض المنضمة بالماہیة فی الذہن مناسبة للعوارض الخارجیة حاکیة عنہا فیمکن تعدی الحکم علی ہذہ الصورة بشیٔ الی معلومہا الخارجی ولعلک تفطنت من ہہنا دفع ما ذکرہ علی التقدیر الثانی ایضا وبالجملة فما اوردہ علیہم لا ورود لہ علیہم اصلا وزعمہ المساواة بین الصورة ومعلومہا وبین الشبح وذی الشبح لا یصح نعم یرد علیہم بطریق الحل انہ لما جوز انکشاف المباین بالمباین کما فی علم الواجب فای مانع من تجویز انکشاف الشیٔ بشبحہ المباین ہہنا لان مدار الانکشاف انما ہو علی الحکایة لا علی الاتحاد واذا صح انکشاف ذی الشبح بالشبح صح تعدی الحکم من الشبح الی ذی الشبح ایضا لا من حیث انہ مباین معہ بل حیث انہ حکایة عنہ وشبح لہ فقولہم الحکم علی الشبح المغایر للشیٔ لا یتعدی منہ الیہ فاسد وبعد اللتیا والتی فالقول بحصول الاشیاء بانفسہا وان کان مما ذہب الیہ جمع کثیر وجم غفیر حتی کاد ان یکون مجمعا علیہ وعلیہ بناء کثیر من قواعدہم المدونة فی کتبہم لکنہ مخدوش بشبہات صعبة الدفع والمتاخرون وان تصدوا لدفعہا لکن لم یات احد منہم بما یدفعہا منہا انہم صرحوا ان العلم من مقولة الکیف ولا یستقیم ہذا الا علی تقدیر حصول الاشیاء باشباحہا واما علی تقدیر حصول الاشیاء بانفسہا فلا یصح فان العلم علی ہذا التقدیر ہو المکتسب من صورة شیٔ مجردة عن مادتہ فصورة الجوہر جوہر وصورة الکیف کیف وصورة الاضافة اضافة وکذا الاتحاد العلم والمعلوم علی ہذا التقدیر بناء علی انحفاظ الماہیات فی الذہن والخارج فکیف یصح التفوہ بان العلم من مقولة الکیف واجاب عنہ المحقق الدوانی[2] فی حواشی شرح التجرید القدیمة بان عدہم العلم من مقولة الکیف علی طریق المسامحة وتشبیہ الامور الذہنیة بالامور العینیة وفیہ انہم فی مبحث المقولات حین قسموا المقولات الی الانواع قسموا مقولة الکیف الی الکیفیات النفسانیة والکیفیات الاستعدادیة وغیرہا وادرجوا فی الکیفیات النفسانیة العلم والسخاوة والشجاعة وغیرہا فیعلم منہ ان عدہم العلم من مقولة الکیف حقیقة لا تشبیہا ومجازا علی انہ یلزم علی تقدیر ان یکون عدہم العلم من مقولة الکیف مسامحة ان لا تکون صورة الکیف ایضا کیفا وہو ینافی القول باتحاد العلم والمعلوم وحصول الاشیاء بانفسہا والقول بالتوزیع بان یکون بعض العلوم کیفا وبعضہا غیرہ لا یطابق کلامہم واجاب عنہ الفاضل الخفری[3] بان الکیف لہ معنیان احدہما ماہیة اذا وجدت فی الخارج کانت فی موضوع ولا یکون تعقلہا موقوفا علی تعقل الغیر ولا یکون فیہا اقتضاء انقسام المحل واللاانقسام النسبة والمقولة ہو الکیف بہذا المعنی وثانیہما عرض موجود بالفعل فی الموضوع

ذکر الایرادات علی مذہب الجمہور فی الوجود الذہنی ۱۲

الجواب الاول

[2] ای مولانا جلال الدین الدوانی رح ۱۲ منہ مدظلہ

الجواب الثانی

[3] ای المولوی شمس الدین الخفری رح ۱۲ منہ مدظلہ

بحيث لا يكون تعقله موقوفا على تعقل الغير ولا يكون فيه اقتضاء انقسام المحل ولا اقتضاء النسبة وهذا المعنى عام من الاول اذا عرفت هذا

فاعلم ان عدهم العلم من الكيف انما هو بهذا المعنى لا بالمعنى الاول فالعلم وان كان متحدا بالذات مع المعلوم فان جوهرا فجوهر وان عرضا فعرض

فلا يكون من مقولة الكيف في جميع الاحوال لكنه كيف بهذا المعنى دائما وهذا الجواب وان كان احسن بالنسبة الى الاول لكنه مخدوش ايضا

بوجهين ذكرهما السيد المحقق في ما سيأتي اولهما انه موقوف على ان للكيف عند القوم معنيين ولم يظهر بعد واجيب عنه بان تعدد معنى الكيف

وان لم يكن مصرحا في كلامهم لكنه ماخوذ من كلام الشيخ الرئيس في عيون الحكمة فانه ذكر فيه ان الموجود في موضوع له معنيان احدهما الذي

يكون موجودا في موضوع وثانيهما ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت في موضوع ولا ريب ان المقسم يعتبر في الاقسام فوجب ان يكون

للكيف بل لجميع الانواع ايضا معنيان وانت تعلم ان سياق كلامهم في بحث المقولات يشهد بان المنقسم الى المقولات التسع انما هو

العرض بالمعنى الثاني فلا يكون الكيف وكذا لجميع الانواع ايضا الا معنى واحد على انا لو سلمنا ان للكيف معنيين لكن قولهم بان العلم من مقولة

الكيف صريح في ان مرادهم ههنا هو المعنى الثاني فتجويز انه كيف بالمعنى العام الآخر بعيد وثانيهما انه ينتقض بالصورة الجزئية الحاصلة من

الاضافة المخصوصة والمقدار المشخص مثلا فانه لا يصدق عليها الكيف بالمعنى العام ايضا لاخذ عدم اقتضاء النسبة والقسمة فيه وانت

تعلم انه مشترك الورود عليه وعلى القائل بوحدة معنى الكيف واجاب عنه العلامة[له] القوشجي بالفرق بين القيام والحصول بانا اذا علمنا

الشيء الجوهري ففي الذهن امران الحاصل فيه والقائم به فالحاصل في الذهن هو ماهية جوهرية مع قطع النظر عن الاكتناف بالعوارض

الذهنية وهو معلوم منكشف عند الذهن متحد مع الشيء المعلوم موجود في الذهن لا كوجود الصفات في موصوفاتها بل كقيام الشيء

في مكانه وحصوله فيه والقائم بالذهن المكتنف بالعوارض وهو عرض جزئي وكيف وصفة انضمامية للنفس موجودة في الخارج بوجود موصوفها

فيه وهو مغاير للعين الخارجي في الماهية فالعلم عبارة عن كيفية نفسانية موجودة في الخارج وهي عرض جزئي ومن مقولة الكيف وهو ليس

متحدا مع المعلوم والمتحد مع المعلوم انما هو الحاصل فيه وهو ليس بكيف بل هو تابع المعلوم فلا يلزم اجتماع الجوهرية والعرضية في شيء

ولا بطلان قولهم العلم من مقولة الكيف واورد عليه السيد المحقق في تصانيفه تبعا للعلامة صدر الملة والدين محمد الشيرازي انه جمع بين

مذهبي حصول الاشياء بانفسها وباشباحها وانت قد عرفت ما فيه من انه ليس جمعا بينهما بل هو ميل الى الحالة الادراكية التي اثبتها

السيد المحقق فانه يميل الى الحالة ولا يحمل عبارة القوشجي عليها نعم يرد عليه ان الفرق بين الحصول والقيام المذكور ينبئ عن منع

اتحاد العلم والمعلوم بالذات فان حاصله ليس الا ان ما هو من مقولة الكيف وهو العلم الجزئي الذهني صفة انضمامية للنفس ليس

بمتحد مع المعلوم وما هو المتحد معه وهو الحاصل في الذهن ليس بكيف حقيقة فهو هدم لمبنى الايراد والمتمسك بمنعه فلا ينبغي ان يجيء اليه

واجاب عنه الصدر[٢] الشيرازي في حواشي شرح التجريد وحواشي شرح المطالع ذاهبا الى انقلاب الماهيات بانقلاب الوجودات بما

حاصله ان الجوهر بعد ما وجد في الذهن يصير عرضا وكيفا بناء على ان مرتبة الماهية متاخرة عن مرتبة الوجود وتابعة له وتوضيحه

ان الاشياء لا تقرر لها بحسب ذواتها مع قطع النظر عن مرتبة الوجود اذ المعدوم الصرف ليس له ماهية بل الماهية

تختلف بحسب اختلاف الوجودات فالشيء اذا وجد في الخارج لا في موضوع صار جوهرا واذا وجد في الذهن في

الموضوع صار عرضا بانقلاب ذاته فتتبدل الذاتيات بتبدل الوجود فان قلت الوجود صفة عارضة للماهية عروضا

مثل عروض الاعراض فيجب تاخره عنها قلت انما يجب ذلك لو كان من الصفات العارضة لها بالفعل وليس كذلك انما هو

له اي مولانا علي القوشجي رح ١٢ منه مد ظله

١١٩

٢ اي مولانا صدر الدين الشيرازي رح ١٢ منه مد ظله

من الصفات الانتزاعية ومن الجائز ان ينتزع العقل صفة من شيء ويحكم بتقدمها عليه تقدما ذاتيا واذا كان الوجود مقدما على الماهية
جاز ان يكون شرطا لها واورد عليه المحقق الدواني[له] بان الماهية وذاتياتها كيف تختلف باختلاف الظروف فان العقل يعد قلب الماهيات
من الممتنعات وايضا هذا القائل اما ان يقول بانتفاء الجوهرية من الجوهر في الذهن او ببقائها على الثاني يعود الاشكال وعلى الاول يرجع
هذا القول الى القول بحصول الاشياء باشباحها اذ لا نعني بالشبح الا العرض القائم بالذهن المشاكل للموجود الخارجي و انا قلت مذهب
الصدر المذكور سخيف جدا فانه لا ريب في انا نحكم على الاشياء المعدومة في الخارج باحكام ايجابية صادقة كقولنا كل عنقاء طائر
ونحو ذلك وثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المحكوم عليه واذ ليس في الخارج فلا بد ان يكون وجوده في الذهن ولما جوز انقلاب الاشياء
بانقلاب الوجودات لم يكن لها وجود في الذهن ايضا فان الموجود في الذهن على هذا التقدير يكون غير الموجود الخارجي في الماهية فيلزم
كذب القضايا الموجبة وبالجملة فالقول بانقلاب الاشياء باختلاف الوجودات من الافاحش ومع ذلك فلا ينطبق على القول بحصول
الاشياء بانفسها فكيف يكون دافعا للايراد الوارد على القوم وقد قال ابن المطهر الحلي في شرح الشفاء المسمى بكشف الخفاء ان الانسان
بعد لحوق الاعراض واللوازم لا تنفك عن الجوهرية والا لبطلت ذاته لان الجوهرية من الذاتيات فيكون اللاحق قد لحق غير الجوهر لكنه انما
لحق ذات الجوهر فالاشخاص في الاعيان جواهر ولم يخرج الانسان عن جوهريته بعد عروض التشخص سواء كان في الذهن او في الاعيان
انتهى كلامه ملخصا وهذا صريح في عدم تبدل الجوهرية بتبدل الظرف فانظر الى هذا الصدر كيف خالف ههنا امام مذهبه واختار ما يستنكف
عنه العقل السليم واجاب عنه السيد المحقق في جميع تصانيفه باختراع الحالة الادراكية والقول بان العلم حقيقة هو الوصف الحاصل
للصورة العلمية القائمة بها كقيام النور بالسراج والمتحد مع المعلوم انما هو الصورة العلمية فلا يلزم كون الجوهر عرضا وتبعه في ذلك
صاحب السلم وغيره وانت تعلم انه مع قطع النظر عما يرد على اثبات امر آخر غير الصورة العلمية المعبر عنه بالحالة الادراكية على ما ذكرته
في التعليق العجيب لحل حاشية الجلال المتعلقة بالتهذيب وفي تعليقاتي على حواشي مولانا كمال الملة والدين نور الله مرقده المتعلقة
بحواشي السيد المحقق المتعلقة بالحاشية الجلالية المذكورة لا يدفع الايراد الوارد عليهم فانهم لا يقولون بهذه الحالة بل العلم عندهم
حقيقة هو الصورة العلمية وهو المتحد مع المعلوم بالذات على تقدير حصول الاشياء بانفسها فالايراد باق على حاله واجاب عنه
رئيس الصناعة[له] في الشفاء بان العرض عبارة عن الموجود في الموضوع والجوهر عبارة عن ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع
فالماهية المعقولة من الجوهر عرض بمعنى انها موجودة بالفعل في موضوع وهو الذهن وجوهر لانه يصدق عليها حين كونها في الذهن ان
تلك الماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع فكيف يكون عرضا فان قلت ان الجوهر والعرض متقابلان ومقتضى التقابل
التباين ومقتضى التصادق الاتحاد والمتباينان لا يتحدان قلت الاتحاد على نوعين ذاتي وعرضي والمنفي في المتباينين ليس الا الاتحاد
الذاتي واما العرضي فيكون بينهما فان الامور المتباينة بحسب الذات يجوز عروض بعضها البعض فيكون بينهما اتحاد عرضي بحسب العروض
فالحاصل في الذهن جوهر بحسب الذات ومعروض للعرضية في الذهن وهذا الجواب وان كان اصح الاجوبة المذكورة لكنه ايضا لا يخلو عن
خدشات الاولى انهم صرحوا بان الفرق بين العرض والصورة ان العرض بنفس طبيعته مفتقر الى المحل والصورة بطبيعتها غير مفتقرة اليه
انما يفتقر اليه بحسب خصوصية تلحقها فلو كانت الصورة الجوهرية عرضا في النفس كانت بنفس ذاتها مفتقرة الى موضوع فكيف يكون
جوهرا والثانية ان الصورة العلمية حالة في الذهن والحلول في المحل لا يتصور بدون الافتقار الذاتي فلم تبق جوهرا كذا اورد هما بعض الناظرين

له اي مولانا جلال الدين الدواني ١٢ منه مد ظله

120

له المراد الشيخ ابو علي بن سينا ١٢ منه مد ظله

الجواب الخامس

اقول يمكن دفعها بان الاحتياج الى المحل المطلق يستلزم حقيقة لعله من خواص العرض بالمعنى الثاني اى ماهية اذا وجدت فى الخارج كانت لا
فى موضوع والمتصف به الصورة انما هو المعنى الاول اى الموجود فى موضوع فاندفعا والثالثة ما اقول ان الجوهر على ما صرح به الشيخ
نفسه فى عيون الحكمة يطلق على معنيين احدهما الموجود لا فى موضوع وثانيهما ما لو وجد فى الخارج كان لا فى موضوع وكذا العرض ايضا
يطلق على معنيين احدهما ما هو مقابل للمعنى الجوهر الاول وهو الموجود فى موضوع وثانيهما ما هو مقابل لثانيهما وهو ما لو وجد فى الخارج لكان
فى موضوع ويستنبط من كلامهم فى مبحث المقولات ان المنقسم الى المقولات العشر انما هو العرض بالمعنى الثانى وذلك لانهم صرحوا ان
المقولات العشر تسع للعرض وعاشرها الجوهر متباينة بالذات لا يجتمع بعضها مع بعض ولا يكون هذا الا اذا كان المقسم للعشرة هو العرض
المقابل للمعنى الثانى للجوهر ويؤيده قول العلامة[51] القوشجى فى منهيات شرح التجريد بحث فى الامور العامة عن العدم لكونه مشتركا بين اثنين
اعنى الجوهر والعرض اذ المراد بالجوهر ماهية اذا وجدت فى الخارج كانت لا فى موضوع والمراد بالعرض ماهية اذا وجدت فى الخارج كانت
فى موضوع انتهى حيث جعل مقابل الجوهر العرض بالمعنى الثانى واذا كان هذا كذا فكيف يكون الشيء الواحد وهو الصورة العلمية عرضا وكيفا
وجوهرا فالايراد بحاله وما ذكره من صدق العرض عليها صدقا عرضيا فانما هو بالمعنى الاعم الآخر وهو ليس بمنقسم الى الكيف وغيره ومن العجب
انكار جمال الفضلاء[52] استعمال العرض فى المعنى الثانى فى حواشيه المتعلقة بحواشى شرح التجريد القديمة وايراده به على شارح التجريد مع كون
هذا المعنى موجودا فى كتب الفن متداولا بايدى اصحابه ولا عجب فان لكل فاضل غفلة ولكل عالم زلة فافهم واستقم والرابعة ان القول بعرضية
الصورة الجوهرية مناف لحصر العرض فى المقولات التسع لانه لا يصدق على تلك الصورة العلمية مقولة من المقولات مع كونها عرضا
عنده فان قلت لعل مرادهم حصر الاعراض الموجودة فى الخارج قلت الاضافة وغيرها من المقولات النسبية ليست بموجودة الا فى الذهن
فكيف يختص المقسم بالموجود الخارجى واجاب عنها السيد المحقق فى ما سياتى بان مرادهم حصر الاعراض الموجودة فى نفس الامر والموجود فيها
فى العلم امران الحقيقة العلمية والحقيقة الحاصلة فى الذهن من حيث هى هى وكل منهما مندرج فى مقولة فالاولى من مقولة الكيف والثانية
من مقولة اخرى انتهى اقول ان اراد به التحقيق من عند نفسه فنعم كونه مخالفا لقوله الصواب فى الجواب ان يقال ان مرادهم الخ لا يفيد
وان اراد به دفع الخدشة عن كلام الشيخ والقوم فلا تدفع لان ما ذكره من الجواب مبنى على الحالة الادراكية والقوم مبرؤن عن ادراكها
فالاصح فى الجواب عنها ان يقال المنحصر فى المقولات التسع والمنقسم اليها انما هو العرض بالمعنى الثانى والصادق ههنا على العلم صدقا
عرضيا انما هو العرض بالمعنى الاول فظهر من هذا المقام ان الشبهة المذكورة على القائلين بحصول الاشياء بانفسها عويصة لم تر
عليها الى الآن انظار الدفع ولم تمسها الى هذا الزمان انامل الرفع ومنها انا اذا تصورنا متعلق التصديق بناء على ان التصور يتعلق بكل
شيء فالتصور متحد مع متعلق التصديق بناء على اتحاد العلم والمعلوم ذاتا على القول بحصول الاشياء بانفسها ومتحد المتحد متحد فيلزم اتحاد التصور
مع التصديق نوعا مع انهما متخالفان نوعا على التحقيق ولو اختير حصول الاشياء باشباحها لم يتوجه هذا الوجه لعدم لزوم اتحاد التصور الذى يكون ح
عبارة عن شبح متعلق التصديق مع ذى الشبح اى التصديق ومن ههنا ظهر ان هذه الشبهة مبنية على خمس مقدمات الاولى ان العلم والمعلوم متحدان
بالذات والثانية ان التصور يتعلق بكل شيء فيتعلق بما يتعلق به التصديق ايضا والثالثة انهما متباينان نوعا كما هو التحقيق والرابعة حصول الاشياء
بانفسها لما عرفت والخامسة ان المتحد مع المتحد مع الشيء متحد مع ذلك الشيء فالقول بان الشك المذكور مبنى على ثلث مقدمات كما ذكره صاحب السلم
وذكر الاولى والثانية والثالثة لا يخلو عن تقصير البتة واجاب العلامة[53] الكهنوى فاسمو بان الاتحاد مع المعلوم لعله مخصوص بالعلم التصورى فلا يتحد التصديق مع معلومه

[51] اى العلامة على القوشجى ١٢ منه ظله

[52] اى مولانا جمال الشيرازى تلميذ المحقق الدوانى رح ١٢ منه سلمه

[53] اى القاضى محمد مبارك الگوپاموى رح ١٢ منه ظله

فلا يلزم اتحاد التصور معه ومبناه على ان العلم التصديقي ليس فيه تحصيل امر بل فيه انكشاف للمعنى الحاصل بوجه الكمال بخلاف التصور
فان فيه تحصيل صورة فيكون متحدا مع المعلوم ولا يخفى عليك ما فيه اما اولا فلان التخصيص من داب العلوم الادبية المبنية على تصفح
الجزئيات وليس من شان ارباب العلوم العقلية واما ثانيا فلان التصديق لا يخلو اما ان يكون قسما من العلم بمعنى الصورة الحاصلة
كالتصور اولا والثاني خارج عن المبحث لان الاعتراض وارد على مذهب الجمهور وهم قائلون بان التصور والتصديق كليهما قسمان من
العلم بالمعنى المذكور فيجب القول بالاتحاد فيه ايضا ويلزم الايراد قطعا واجاب عنه بعضهم بان المتحد مع المعلوم هو العلم بمعنى الصورة
الحاصلة وهو ليس مقسما للتصور والتصديق بل المقسم لهما هو العلم حقيقة وهو عبارة عن نفس وجود الصورة الانطباعي وحصوله في الذهن
وهذا هو مسلك متبقر العلوم وانت تعلم ما فيه فان العلم لو كان عين وجودها الانطباعي لكان امرا اعتباريا انتزاعيا وبداهة العقل حاكمة
بان العلم حقيقة واقعية مستقلة وايضا الوجود بمعنى مصدري انتزاعي وافراده حصصية لا غير والافراد الحصصية تكون متحدة في ماهيتها
فيلزم اتحاد التصور والتصديق وهو مع كونه خلاف مسلك الجمهور مخالف لمسلك هذا السالك ايضا على ما مر تحقيقه واجاب عنه الفاضل
الباغنوي باختيار ان العلم عبارة عن الماهية المعروضة للتشخص بحيث يكون القيد داخلا في المعنون بها وتوضيحه ان العلم في العلم الحصولي
عبارة عن مجموع المعروض المعلوم والتشخص الذهني المنضم والمعلوم عبارة عن نفس المعروض فحسب فالعلم مركب والمعلوم جزء له
ولا شبهة في تغاير ذاتي الجزء والكل فيكون بين العلم والمعلوم تغاير ذاتي فلا يلزم اتحاد التصور والتصديق ولا يذهب عليك ما فيه
من السخافة فان العلم حقيقة واقعية محصلة مندرجة تحت مقولة وليست اعتبارية وعلى تقدير تركيبه من العوارض والمعروض يلزم كونه
اعتباريا غير مندرج تحت مقولة اذ الصورة التي هي المعروض قد تكون من مقولة الجوهر وقد تكون من غيرها والعوارض من مقولة
الكيف ومجموع الجوهر والعرض لا يكون جوهرا ولا عرضا على ان مبنى الايراد كان على ما تقرر عندهم من اتحاد العلم والمعلوم بالذات
ومبنى هذا التحقيق عدم تسليمه فكيف يكون جوابا لما يرد عليه واورد عليه ايضا بانه يلزم تركب العلم من الجوهر والعرض اذا كانت
الماهية جوهرا وهو خلاف مذهبهم من امتناع تركب الشيء من الجوهر والعرض لا يقال السرير وغيره من المركبات الصناعية مركبة
من الجوهر وهي مواده والعرض وهو الهيئة الوحدانية العارضة لها فكيف يصح انكارهم لانا نقول السرير اسم للخشبات المعينة المجتمعة
من حيث الهيئة الوحدانية بحيث يكون القيد خارجا والتقييد داخلا في اللحاظ لا انه اسم لمجموع الجواهر والعرض وبالجملة فتركب
الشيء من الجوهر والعرض ممنوع عندهم فلو كان العلم عبارة عن مجموع العارض والمعروض لزم تركيبه من الجوهر والعرض في بعض الصور
وفيه ما فيه فان امتناع تركب الشيء من الجوهر والعرض وان كان من المقررات عندهم لكنه لم يقم بعد دليل قوي عليه بل الحق خلافه فلعل
كلام هذا الفاضل مبني على التحقيق فالاولى في بيان سخافة مذهبه هو ما ذكرنا سابقا واجاب عنه بعضهم بان التصديق ليس علما حقيقة
بل هو قسم آخر من الانكشاف يحصل بعد تصور الاطراف ويعبر بالكيفية الاذعانية فلا يتحد التصديق مع معلومه لان المتحد مع المعلوم
انما يكون العلم وهو ليس بعلم فلا يلزم اتحاد التصور والتصديق وهذا هو مسلك السيد المحقق في تصانيفه وانت تعلم ما فيه اما اولا فلان
القول بكون التصديق خارجا عن العلم مخالف للجمهور ومخالف للتحقيق ايضا كما حققته في حواشي حاشية التهذيب الجلالية فان
التحقيق انه ايضا قسم من العلم كالتصور بل هو من اقوى صور الانكشاف والعجب منه انه يتبع الجمهور في الباطل كما تبعهم في تخصيص التصور
والتصديق بعلم الحصولي الحادث على ما مر تفصيله ويخالفهم في ما هو التحقيق كما خالفهم ههنا واما ثانيا فلما بيننا كغير مرة من ان مناط

١ اي السيد باقر داماد رح منه مد ظله
٢ وذلك لان السالك على هذا المسلك ايضا قائل بالتباين النوعي بين التصور والتصديق كما لا يخفى على من طالع كتبه منه مد ظله
٣ اي الفاضل مرزاجان الشيرازي منه مد ظله

الايراد كان على اتحاد العلم والمعلوم بالذات وانقسام العلم حقيقة الى التصور والتصديق وما ذكره فى وجه الدفع اختيار لمسلك آخر واجاب

عنه صاحب سلم العلوم باختيار الحالة الادراكية وتقسيم العلم بهذا المعنى الى التصور والتصديق والقول بان المتحد مع المعلوم انما هو العلم

بمعنى الصورة العلمية فلا يلزم اتحاد التصور والتصديق ولا يخفى على من احاط بما حققنا سابقا ما فيه وقد يقرر اصل الشبهة بانا اذا تصورنا

التصديق بناء على تعلق التصور بكل شئ فيلزم اتحادهما بناء على اتحاد العلم والمعلوم بالذات وح فلا يحتاج الى المقدمة الخامسة بل هى

مبنية على المقدمات الاربع فقط وهى كالاولى فى الصعوبة واجاب عنها صاحب السلم بان تعلق التصور بكل شئ لا يستلزم تعلقه بحقيقة

التصديق وكنهه فيجوز ان يكون تعلقه به بوجه ما ورسمه الا ترى ان حقيقة الواجب يمتنع تصورها بالكنه ويجوز بالوجه فغاية ما يلزم اتحاد التصور

مع وجه التصديق لا مع كنهه والمتباين مع التصور انما هو حقيقة التصديق فلا يلزم اتحاد المتباينين وانت تعلم ما فيه من الوهن فانه لما

تقرر ان التصور يتعلق بكل شئ ومن الاشياء كنه التصديق ايضا لا بد ان يتعلق به ايضا وتجويز ان يكون كنهه ممتنع التصور بعيد عن العقلاء بعد

سنه نظيره بحقيقة الواجب كيف والتصديق من الامور الاعتبارية فكنهه ليس الا ما اصطلحوا عليه ولا كذلك حقيقة الواجب وقد يوجه كلامه

بان التصور يمتنع ان يتعلق بكنه التصديق اذ العلم المتعلق به حضورى لما تقرر ان علم النفس بذاتها وصفاتها حضورى وفيه ايضا ما فيه لان

التصديق حقيقة كلية لها افراد قائمة بالنفس فعلمها بافراده الخاصة حضورى واما علم الحقيقة الكلية بما هى كلية فعلم حصولى قطعا ومناط الشبهة

هو هذا فان قلت اذا كان علم التصديقات الخاصة حضوريا كان علم الحقيقة الكلية ايضا حضوريا اذ لا وجود للكلى الا بوجود الافراد فحقيقته

الكلية موجودة فى الذهن حاضرة عند النفس بحضور افرادها فيكون علمها حضوريا ايضا قلت قد عرفت ان مناط الحضورية فى علم النفس بصفاتها

على وجود الصفات لها وحضورها عندها وقيامها بها قياما انضماميا ولذلك لا تدرك صفاتها الانتزاعية الا بالحصول فحقيقته الكلية وان كانت

موجودة فى الذهن فى ضمن الصور الشخصية لكنها ليست بقائمة فى النفس قياما انضماميا وحاضرة عندها بغير واسطة فلا يكون علمها بها الا حصوليا

ومن ثم تسمعهم يقولون ان العلم بذاتيات المعلوم بالعلم الحضورى وعرضياته حصولى وقد يجاب عن الشبهة بعد تسليم تعلق التصور بكنه التصديق

بان التصور المتعلق بكنه التصديق تصور خاص فغاية ما يلزم الاتحاد بين التصور الخاص وبين التصديق المطلق وذلك لا ينافى التباين النوعى

بين التصور المطلق والتصديق المطلق لجواز ان يكون التصور عرضيا للتصور الخاص وهذا الجواب ايضا ليس بشئ لان التصور المطلق ذاتى

ونوع لافراده الشخصية فالاتحاد بين فرد منه وبين التصديق المطلق ينافى التباين وههنا جوابات آخر تركناها لكونها باطلة اشد البطلان

فقد ظهر من هذا البحث الواسع والتحقيق الواضح ان القول بحصول الاشياء بانفسها وان كان مما ذهب اليه الجمهور لكنه ترد عليه شبهات كهذه

الشبهات الثلث التى ذكرناها وغيرها والدافعون وان سودوا الاوراق لكنهم لم ياتوا بجواب شاف عنها ولو اختير حصول الاشياء باشباحها

لم ترد تلك الخدشات كما اومانا اليك المقدمة الثالثة ثبوت الشئ للشئ فرع ثبوت المثبت له وهذه قاعدة متقررة عند المنطقيين مسلمة

عند المحققين وهى الموجبة لعموم السالبة على الموجبة وجودا فان الموجبة لا توجد الا بعد وجود الموضوع ولا كذلك السالبة مثلا لا يصدق زيد قائم

الا اذا كان زيد موجودا متصفا بالقيام فليس لصدقه الا صورة واحدة واما زيد ليس بقائم فيمكن صدقه بان لم يتصف زيد بالقيام بل اتصف بالقعود او بان لم يوجد

زيد اصلا واعترض عليها نقضا بالقضايا التى محمولاتها الوجودات نحو زيد موجود وغير ذلك وبالقضايا التى محمولاتها ذاتيات لموضوعاتها نحو الانسان حيوان

وبالقضايا التى محمولاتها العوارض المتقدمة على الوجود نحو الامكان والتقرر واشباه ذلك فانه لو اقتضى ثبوت هذه المحمولات لموضوعاتها وجود موضوعاتها قبلها لزم

وجود الشئ قبل وجوده ووجود الشئ قبل جزئه وتقدم الوجود على العارض المفروضة التقدم على الوجود كما لا يخفى على [illegible] ولهذا انكر المحقق الدوانى له

١٢٣

له اى مولانا جلال الدين الدوانى سرح ١٢ منه

الفرعية وذهب الى الاستلزام قائلا بان ثبوت الشيء للشيء مستلزم لوجود المثبت له سواء كان قبله او معه فثبوت الوجود مثلا للشيء اذا كان
مستلزما لوجوده لا يلزم منه ان يكون موجودا قبل وجوده بخلاف ما اذا كان فرعا فانه على هذا التقدير يلزم وجود الوجود قبل الوجود قطعا وقس عليه
ولو قيل بالتوزيع بان ثبوت العوارض اللاحقة بعد الوجود للشيء فرع ثبوت المثبت له وثبوت ما سواها من العوارض المتقدمة على الوجود ونفس الوجود
والذاتيات مستلزم للثبوت له لم يكن فيه باس ايضا الا انه لا يخلو عن تكلف وههنا مسلك آخر سلك عليه المتبقر في العلوم وهو الفرعية باعتبار التقرر
فانه لما راى ورود النقوض المذكورة على فرعية ثبوت الشيء لثبوت المثبت له ولم يهتد الى التوزيع والقول بالاستلزام ظن ان ثبوت الشيء للشيء
فرع تقرر المثبت له فان المثبت له ما لم يتقرر لم يثبت له شيء وعلى هذا يندفع النقوض بالوجود وبالعوارض المتقدمة عليه وبالذاتيات باجمعها فان
ثبوتها للشيء وان لم يكن فرعا للثبوت الا انه فرع لتقرره البتة هذا ولا يخفى عليك ما فيه من الوهن والسخافة فان القول بالفرعية بحسب التقرر ايضا
منقوض بثبوت الشيء لنفسه وثبوت الذاتيات له وثبوت صفة التقرر له فان الماهية في اي مرتبة كانت ليست بمعراة عن ذاتها وذاتياتها
وتقررها فلا يتصور تقدم تقررها عليها وما ذكره في الافق المبين لتحقيق هذا المسلك بعبارات طويلة كما هو دابه كله سخيف جدا ولولا ضيق المقام
لذكرته فعليك بالتامل الصادق المقدمة الرابعة علم الشيء يجب ان يكون مماثلا للمعلوم فان كليا فكلي وان جزئيا فجزئي لان العلم كاشف
عن المعلوم عند النفس وحكاية له وحكاية الشيء يجب ان تكون مطابقة لما هي حكاية له ومماثلة ليحصل الكشف به فسبيل علم الكلي ان تحصل
ماهيته في الذهن وتتشخص بالعوارض الذهنية المشاكلة للعوارض الخارجية الكلية ولا يمكن ان يكون علم الجزئي من حيث هو جزئي بهذا الطريق
بل انما يكون علمه بحصول نفسه في الذهن ليطابق الحكاية المحكي عنه المقدمة الخامسة كما انا نعلم الكليات كذلك نعلم الجزئيات من حيث
هي جزئيات ايضا وهذا ظاهر فانا نحكم على الجزئيات باحكام صادقة فلو لم نعلمها كيف يصح الحكم منا عليها ولا سبيل الى انكار علم الجزئيات
بما هي جزئيات فانه مع قطع النظر عما تشهد به البداهة قد يستدل عليه بان دليل الوجود الذهني المذكور سابقا يدل على حصول الجزئي بما هو
جزئي في الذهن كما انه يدل على حصول الاشياء بانفسها كما سياتي تفصيله اذا انتقشت على صفحة خاطرك هذه المقدمات وتحققت
لديك هذه المهمات فاعلم انهم لما استدلوا على كون علم الصور الذهنية حضوريا بانه لو لم يكن كذلك لزم اجتماع المثلين على ما مر تقريره
اورد عليهم كمال المدققين بالنقض بان دليلكم موجود في علم الجزئي بما هو جزئي فيلزم عدم علم الجزئي بما هو جزئي واللازم باطل لما تقرر في
المقدمة الخامسة فالملزوم مثله وتفصيله انه لا يخلو اما ان يحصل علم الجزئي بما هو جزئي او لا لا سبيل الى الثاني لما سياتي فتعين الاول
وح فلا يخلو اما ان يكون علمه بحصول حقيقته النوعية وماهيته الكلية في الذهن او بحصول جزئي آخر من نوعه فيه او بحصول شبحه او
بحصول امر مباين له لا علاقة له معه او بحصول ذلك الجزئي المعلوم المتشخص بالتشخصات الخارجية والاربعة الاول باطلة
فتعين الخامس اما بطلان الاول فلما عرفت في المقدمة الرابعة من ان علم الشيء يكون على وفقه فعلم الكلي يكون كليا وعلم الجزئي يكون جزئيا
اذ الكلي من حيث هو كلي لا يفيد علم الجزئي بما هو جزئي واما بطلان الثاني فلاستلزامه حصول علم زيد بحصول عمرو في الذهن وهو غير
معقول على انه خلاف مقرر القوم ايضا واما بطلان الثالث فلما تقرر في المقدمة الثانية ان حصول الاشياء انما هو بانفسها عند
الجمهور والقول بالاشباح من الفاحش عندهم والكلام ههنا معهم واما بطلان الرابع فظاهر اذ ما لا علاقة له بشيء كيف يكون كاشفا له وحكاية
عنه فتعين الخامس وهو ان يحصل الجزئي بما هو جزئي فنقول يلزم ح اجتماع المثلين فانا اذا علمنا زيدا مثلا من حيث انه زيد فيحصل في الذهن
ذاته المتشخصة بالتشخصات الخارجية ويحصل في الذهن صورته المماثلة له المكتنفة بالعوارض الذهنية ايضا لما تقرر عندهم من ان كل شيء

المقدمة الرابعة

۱۲۴

المقدمة الخامسة

فله صورة ذهنية فاجتمع فردان من نوع واحد وهما الشخص الخارجي والشخص الذهني في محل واحد وهو النفس في زمان واحد وهو زمان
ادراك الجزئي وهل هذا الا اجتماع المثلين الذي ادعيتم استحالته هذا تقرير النقض المذكور وعليك تطبيق كلام الفاضل المحشي عليه ولعلك تفطنت
مما ذكرنا ان بناء هذا النقض على القضايا المسلمة عندهم والمقدمات المحققة في زعمهم لا على التحقيقات الحقيقية وسنطلعك على اجوبة فانتظر
وانما اطنبنا الكلام في هذا المقام لانه مما اضطربت فيه آراء الاعلام فالاجمال ههنا مخل بالمرام **قوله** مقارنا بالعوارض الخارجية الخ هذا
مما لم يذهب اليه احد من الحكماء فان مذهبهم انه لا بد من تجريد ما تاما كان او ناقصا عند علم الشئ الخارجي ولا يمكن ان يحصل الشئ الخارجي
من حيث هو خارجي في الذهن وتفصيله على ما يفهم من الشفاء والاشارات ان المدركات اما جزئيات مادية او غير مادية والجزئيات المادية
اما محسوسة باحدى الحواس الخمس او لا والمحسوسات اما ان يتوقف ادراكها على حضورها عند الحاسة وهو الاحساس فانه ما لم يقع بصر الناظر
على شئ لم يحس بحاسة البصر وما لم يصل الهواء المتموج الحامل لكيفية الصوت الى الصماخ لم يدرك بواسطة السماع وهكذا او لا يتوقف وهو التخييل
كزيد الذي ابصرته فغاب عنك فتخيلته فالخيال يبرئ الصورة المنتزعة عن المادة اشد تبرية فيأخذها من المادة بحيث لا يحتاج في وجودها
فيها الى وجود مادتها فان المادة اذا غابت او بطلت فالصورة تكون ثابتة في الخيال والفرق بين الحس والخيال ان الحس يجرد
الصورة عن المادة تجريدا ناقصا والخيال يجردها تجريدا زائدا على هذا القدر بحيث لا يحتاج في ادراكه الى بقاء المادة الا انه
لا يجردها بالكلية واما غير المحسوسات باحدى الحواس كالمعاني القائمة بالمحسوسات فانما يدركها الوهم وهو يجردها ازيد من تجريد الخيال
لانه يدرك المعاني التي ليست هي في ذاتها مادية وان عرض لها ان تكون في مادة معينة فهذا النوع اقرب ببساطة من النوعين الاولين
الا انه مع ذلك لا يجرد الصورة عن لواحق المادة لانه يأخذها جزئية وبالقياس الى المادة وفوق هذا النوع نوع آخر وهو التعقل فان القوة
العاقلة تدرك اشياء غير الجزئيات المادية كليات كانت او جزئيات مجردة ويأخذ صورها فيها مجردا عن المادة تجريدا تاما اما ما هو
مجرد عن المادة فالامر فيه ظاهر واما ما هو موجود للمادة اما لان وجوده مادي او عارض لها فينتزعه عنها وعن لواحقها انتزاعا تاما ويأخذه
اخذا مجردا فظهر من هذا البيان الفرق بين الحاكم الحسي والحاكم الخيالي والحاكم الوهمي والحاكم العقلي وعلم انه لا يحصل شئ خارجي مادي مع
لواحقه المادية الخارجية من غير تجريد في الذهن لا في الحواس ولا في النفس لكنه لا يضر ههنا فان كلام الناقض المحقق مبني على طريق الالزام
على القوم بان دلائلهم تدل على حصول الجزئي بما هو جزئي في الذهن وان لم يكن هذا مذهبا لهم **قوله** فاصر الخ وذلك لان الكلي من حيث
هو كلي لا يفيد الا العلم من حيث الاشتراك بين كثيرين وعلم الجزئي بما هو جزئي عبارة عن ان ينكشف نفس حقيقة الجزئي من حيث هو كذلك
متميزة عن غيرها وذلك لا يحصل بالكلي **قوله** ادعيتم باستحالته الاولى حذف الباء لما في المغرب[1] في ترتيب المعرب للامام ابي الفتح
ناصر الدين المطرزي[2] اذا ادعى زيد على عمرو مالا فزيد المدعي وعمرو المدعى عليه والمال المدعى وقولهم المدعى به لغو **قوله** لاجتماع الشخص الذهني
والخارجي هذا اذا علم جزئي واحد كزيد مثلا فانه يحصل بنفسه في الذهن وهناك شخص آخر ذهني ايضا فيلزم اجتماع المثلين الشخص الخارجي
والذهني لكونهما فردين لنوع واحد **قوله** او الشخصين الخارجيين الخ هذا عند علم الشخصين الخارجيين فانه اذا علم زيدا وعمرا مثلا
يلزم ان يحصلا بانفسهما من حيث الاكتناف بالعوارض الخارجية في الذهن فيلزم اجتماعهما في محل واحد وهما فردان لنوع واحد لا يقال
لزوم اجتماع المثلين المستحيل على هذا التقدير محل خدشة لعدم اتحاد الزمان فان زمان حصول زيد في الذهن لا بد ان يكون غير زمان
حصول عمرو لعدم امكان التفات النفس في آن واحد الى شيئين كما تقرر في موضعه لانا نقول هذا اذا اعتبر زمان ابتداء حصولهما

[1] الاولى بالضين المعجمة والثاني بالعين المهملة وهو اسم الكتاب الآخر لمصنفه قبل المغرب ثم لخص هذا منه وما عرض للعلامة السيوطي من ان المعرب بالمهملة شرح منه للمغرب بالمعجمة فخطأ منه مد ظله

[2] ذكر صاحب رد المحتار انه من تلامذة الزمخشري وهو خطأ فان ولادة المطرزي كانت في رجب سنة ٥٣٨ ثمان وثلثين بعد خمسمائة وكانت وفاة الزمخشري في تلك السنة كما ذكره ابن خلكان في تاريخه منه مد ظله

١٢٥ او الشخصين الخارجيين المتشاركين في الماهية النوعية في محل واحد ١٢ غلام يحيى رح

واما لو اعتبر زمان بقائهما في الذهن فلا خدشة عليه للزوم اجتماع المثلين المستحيل مع بلا شبهة **قوله** وهو النفس فيه خدشة ستطلع عليها

قوله ولا يصغى آه دفع لما يقال القوم انكروا علم الجزئي بما هو جزئي فلا يلزم عليهم اجتماع المثلين وحاصل الدفع انهم وان انكروا ذلك لكن

يلزمهم القول به بعين ما استدلوا به على حصول الاشياء بانفسها **قوله** باحكام ايجابية صادقة قيدها بها اذ لو كانت سلبية لا تستدعي

وجود الاشياء وكذا اذا كانت كاذبة **قوله** وذلك اي الحكم بالاحكام الصادقة الايجابية **قوله** لا بعد وجود الاشياء اي التي جعلت

موضوعات لها وهذا مبنى على اختيار القول بالفرعية حسب ثبوت **اقول** قد عرفت ما في هذا المذهب فكان الاولى للفاضل

المحشي ان يختار الاستلزام ويقول اذ ثبوت الشيء للشيء يستلزم الخ **قوله** واذ ليس في الخارج كما هو المفروض

قوله فيكون في الذهن فثبت حصول الاشياء بانفسها لان حصول الشبح في الذهن ليس عين وجود المعلوم الخارجي المطلوب بذا لاذاك

قوله وهذا الدليل لو تم آه فيه اشارة الى عدم تماميته بان مناطه على ان المباين كالشبح مثلا لا يمكن ان يكشف مباينا آخر كذي الشبح ولا يكون

الحكم على احدهما متعديا الى الآخر ولم يقم بعد برهان قوي على هذا الامتناع بل قد ثبت خلافه في بحث علم الواجب **قوله** بالحكم آه

تقريره واضح وههنا نكتة وهي ان الناقض غير الدليل بادنى تغيير عند جريان خلاصته ليثبت منه ما رامه والا فالدليل السابق

لا تجري خلاصته ههنا اذ لا يثبت منه علم الجزئي بما هو جزئي وذلك لانه لا يخلو اما ان يكون غرض القوم من الدليل المذكور على حصول الاشياء

بانفسها اثبات ان للاشياء الموجودة في الخارج وجودا آخر ظليا في الذهن فيحصل تلك الاشياء المعلومة بنفسها مع العوارض

الخارجية والآثار العينية في الذهن واما ان يكون مباينة ان للاشياء صورا مستحدة معها قائمة بالذهن حاكية عنها لا اشباحا المباينة

معها فعلى الاول يدل ذلك الدليل على حصول الجزئي بما هو جزئي ايضا بجريان خلاصته فيه على ما ذكره الناقض المحقق فان حاصل الدليل

على هذا التقدير هو انا نحكم على الاشياء باحكام ايجابية صادقة مع كونها معدومة في الخارج وثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له

اي بنفسه وشخصه فلا جرم تكون الاشياء من حيث هي هي وجود آخر في الذهن ولا يكفي وجود المغاير معها في الذهن حقيقة كما تقوله اصحاب

الاشباح ولا وجود صورها اذ ثبوت الشيء للشيء انما يستدعي ثبوت نفس المثبت له من حيث انه مثبت له ولا يكفي وجود صورته او

وذلك ما اراده وهذا التقرير بعينه يجري في علم الجزئي بما هو جزئي بان يقال انا نحكم على الجزئيات من حيث هي جزئيات قبل وجودها

كزيد سيولد فان الحكم بقرب الولادة انما هو على شخص زيد المعدوم دون ماهيته الكلية واذ ليس زيد من حيث انه زيد في الخارج فلا بد

ان يكون وجوده في الذهن من حيث هو كذلك فان ثبوت الشيء للشيء يستدعي ثبوت نفس ذلك الشيء ولا يكفي في هذا الحكم وجود شبحه

فان الحكم على الشيء غير الحكم على ما يباينه ولا وجود صورته الذهنية فلا بد من حصوله في الذهن من حيث انه متشخص بالتشخصات الخارجية

فيلزم اجتماع المثلين وهذا هو مراد الناقض المحقق لكن مرادهم ليس ذلك على ما يظهر من كلماتهم فانهم صرحوا ان المراد بحصول الاشياء بانفسها

حصولها بماهياتها المتشخصة بالتشخصات الذهنية لا حصولها بنفس التشخصات الخارجية وكيف يقولون به فانه يلزم عليهم

ما الزمه عليهم المتكلمون بانه يلزم حرارة النفس وبرودتها واعوجاجها واستقامتها وغير ذلك من الآثار الخارجية عند

علم النفس بهذه الاشياء على انه لو حصل الشيء الخارجي من حيث هو خارجي في الذهن كالواجب مثلا فاما ان يكون معدوما في الخارج

او لا لا سبيل الى الاول وهو ظاهر ولا الى الثاني للزوم قيام شيء واحد في آن واحد في ظرفين وبالجملة تلزم عليه مفاسد عديدة وشأن

هؤلاء الحكماء ارفع من ان يتفوهوا بمثل هذا القول فعلم انه لا يمكن ان يكون مرادهم من الدليل المذكور اثبات حصول الاشياء المتشخصة من حيث

١٢٦

انها متشخصة في الذهن بل انما غرضهم من ذلك الدليل اثبات ان للاشياء صورا متحدة معها في الذهن لا اشباحا مباينة

وعلى هذا لا يدل الدليل على اثبات علم الجزئي بما هو جزئي بجريان خلاصة الدليل فيه كما زعمه الناقض وذلك لانه ح يكون تقرير الدليل

انا [illegible] الاشياء المعدومة في الخارج ونحكم عليها باحكام ايجابية صادقة واذ ليست في الخارج فلا بد ان تكون في الذهن

ولا يمكن ان تحصل هي بانفسها مع الآثار الخارجية في الذهن للزوم استحالات عديدة فلها نحو آخر من الوجود في الذهن وهو حصول صورها

المتحدة معها [illegible] اعتبارا فان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له ولو بوجه ما وهذا انما يستقيم لو كان حصول

الاشياء [illegible] باشباحها المباينة معه غير كاف للحكم على المثبت له فثبت ان حصول الاشياء انما هو بانفسها لا باشباحها

وهذا التقرير [illegible] بما هو جزئي ايضا بان يقال انا نحكم على زيد مثلا حالة عدمه واذ ليس في الخارج فلا بد من وجوده في الذهن فظاهر لا يوجد

لا يكفي للحكم الصادق عليه فلا بد ان تحصل صورته فيه ليكون المثبت له ثبوتا في الجملة وعلى هذا لا يثبت ما رامه الناقض من اثبات علم الجزئي

بما هو جزئي [illegible] ان غرضهم من الدليل المورد في بحث [illegible] الاشياء في الذهن [illegible]

لا تحصيل لنفس الاشياء الخارجية في الذهن حتى [illegible] الجزئي بما هو [illegible] خلاصة فيه فافهم هذا التحقيق فانه من خواص هذا التعليق

قوله مختصة بقيد الاحكام [illegible] الحكم على الجزئي [illegible] الاعلمية [illegible] من حيث هو جزئي

قوله ووجود المغاير معه حقيقة [illegible] مناط اثبات علم الجزئي بما هو جزئي [illegible] هذه المقدمة [illegible] في تقرير الدليل بل

المقدمة المذكورة فيه [illegible] حقيقة غير كاف وهذا غير [illegible] الناقض [illegible] فالدليل بعدم كفاية المغاير معه اعتبار

لصدق الموجبة [illegible] في الانسانية في ضمن عمرو مثلا لصدق زيد قائم

انما هو لاجل ان عمرا ليس [illegible] عن زيد وان كان متحدا معه في الماهية [illegible] زيد [illegible]

ان يكون كافيا لصدق زيد قائم فالقياس قياس مع الفارق **قوله** [illegible] متشخص

الخارجي والذهني في شيء واحد في زمان واحد قلت لا مضايقة في ذلك الا ترى [illegible]

انها اخذت من زيد مع تجريدها عن العوارض الخارجية لا تجريدا تاما وهي بهذا الاعتبار [illegible] بالعوارض الخارجية وثانيهما

انها صورة متشخصة حصلت في الذهن [illegible] قامت فيه وهي بهذا الاعتبار [illegible] فعلم ان اجتماع التشخص

الخارجي من غير تجريد ولزم اتحاد التشخص الذهني في شيء واحد [illegible]

تقدير التجريد الناقص فاسد كما لا يخفى **قوله** وليس العلم [illegible] علم الجزئي [illegible] من حيث انه

متشخص بالعوارض الخارجية وهذا مرتبط بما قبله **قوله** والجواب الخ اعلم ان [illegible] من وجوه

الاول ان النقض [illegible] الجزئي بما هو جزئي ولم يذهب اليه احد بل لا يمكن ان يذهب اليه [illegible] لا يلزم اتصاف الذهن

بالآثار الخارجية ولم تتحقق مادة النقض فالنقض عجيب جدا لا يقال غرض الناقض ان حصول الجزئي بما هو جزئي وان لم يقل

احد من القوم ولكن يلزمهم ذلك باجراء خلاصة الدليل الذي اوردوا على حصول الاشياء بانفسها فتتحقق مادة النقض ويلزم

اجتماع المثلين قيل لا نا نقول لزومهم ذلك انما هو بزعم الناقض فانه قد غير الدليل الى ما لم يريدوه فاجرى خلاصته في ما نحن فيه واثبت

علم الجزئي بما هو جزئي وقد عرفت انه ليس كذلك والوجه الثاني ما اورده الفاضل اللبكني باختيار ان علم الجزئي يكون بحصول حقيقته [illegible]

١٢٧

داثبات كفاية وتوضيحه ان حصول الاشياء ليس عبارة عن حصول ماهيات الاشياء فحسب حتى يلزم عدم علم الجزئي بحصول الكلي بل عبارة
عن ان تحصل في الذهن الماهية المتشخصة بالتشخصات الذهنية المناسبة للعوارض الخارجية بعد التنزه عن العوارض الخارجية ويكون
ذلك الشخص الذهني حاكيا عن الشخص الخارجي لا ان الشخص الخارجي من حيث هو خارجي يحصل في الذهن حتى يلزم اتصاف الذهن بالاوصاف
العينية ويلزم انعدام المعلوم عن الخارج فقول الناقض الكلي قاصر عن افادة العلم الجزئي ان اراد به انه قاصر عن علم الجزئي وان تشخص بتشخص
ذهني فذلك باطل وان اراد به انه قاصر من حيث هو كذلك فمسلم لكنا لا نقول بحصول الماهية المعراة فحسب بل انما نقول بحصولها
مكتنفة بالعوارض الذهنية المشابهة للعوارض الخارجية والوجه الثالث سلمنا ان علم الجزئي انما يكون بحصول نفسه الخارجي في الذهن لكن
لا يلزم اجتماع المثلين فانه اذا حصل شخص خارجي في الذهن يكفي للانكشاف البتة ولا يحتاج الى ان يحصل فيه شخص آخر ذهني حتى يلزم اجتماع المثلين
وتوضيحه ان حصول الشخص الآخر الذهني اما بان يكتنف الشخص الخارجي المكتنف بالعوارض الخارجية بعد حصوله في الذهن بالعوارض الذهنية واما بان
يبقى الشخص الخارجي على حاله ويحصل شخص آخر ذهني ابتداء لا سبيل الى الاول لان التشخصات متنافية فكيف يجوز اجتماع اثنين منها في شيء واحد
وايضا لو اجتمعا فيه لزم ان يكون هذا الشخص شخصين فان مناط تعدد الاشخاص وتوحدها على تعدد التشخصات وتوحدها وايضا التشخص الشيء
عبارة عما يفيد الامتياز للمعروض من حيث انه معروض عن جميع ما عداه سواء كان كليا او جزئيا خارجيا او ذهنيا فاذا حصل للشخص
الخارجي بسبب التشخص الخارجي امتياز عن جميع ما عداه فالتشخص الذهني له اما ان لا يفيد الامتياز فليس بتشخص او يفيد الامتياز عما عداه فيلزم
تحصيل الحاصل لا يقال يجوز ان يكون للشيء تشخصان ذهني وخارجي من غير لزوم عدم افادة التشخص الامتياز وتحصيل الحاصل بان يفيد التشخص
الخارجي الامتياز عما عداه من الاشخاص الخارجية والتشخص الذهني عما عداه من الاشخاص الذهنية فلا يلزم شيء منهما لانا نقول تعدد التشخصات الذهنية
او الخارجية او المختلط منها انما يعقل للطبائع الكلية فيحصل لها الامتياز في ضمن شخص بواسطة تشخصه عن جميع ما عداه ويحصل الامتياز
الآخر كذلك في ضمن شخص آخر ولا يمكن مثله في الشخص المتشخص فان التشخص الواحد يكون مفيدا فيه من غير حاجة الى التشخص الآخر ذهنيا كان
او خارجيا على انا نقول التشخص الخارجي للشخص الخارجي حين وجوده في الخارج اما ان يفيد الامتياز عن جميع ما عداه او عن بعضها على الثاني
يلزم ان لا يكون تشخصا فان التشخص ما لا يحتمل الشركة وهو لا يكون الا بالامتياز عن جميع ما عداه هذا خلف وعلى الاول فلا يخلو اما ان يبقى
كذلك حين حصوله في الذهن ويحتاج الى تشخص آخر ذهني على الاول يصير التشخص الذهني لغوا لا حاجة اليه فلا يكون التشخص تشخصا وعلى الثاني
يلزم انقلاب الماهية فان التشخص الخارجي حين حصوله في الخارج قد افاد الامتياز بحسب ذاته عن جميع ما عداه وقد فرضتم انه يحتاج الى التشخص آخر
حين ما حصل في الذهن وهذا هو الانقلاب المستحيل فقد ظهر انه لا يمكن ان يتشخص ذلك الشخص الخارجي من حيث هو خارجي في الذهن بتشخص آخر ذهني
ولا سبيل الى الثاني لانه لما حصل الشيء الخارجي من حيث هو خارجي في الذهن فاي حاجة الى حصول الشخص الآخر لا يقال يجوز ان يكون العلم
حقيقة هو الشخص الآخر الذهني ويكون ذلك مشروطا بوجود الشخص الخارجي فيه لانا نقول كشف الشخص الذهني للشخص الخارجي انما هو لكونه حكاية
عنه ومشابها له ولما حصل الشخص الخارجي بنفسه الذي هو محكي عنه في الذهن فاي حاجة الى تحصيل حكايته وهذا ظاهر جدا والحاصل انا لو سلمنا
حصول الجزئي بما هو جزئي في الذهن لكنا لا نسلم اجتماع المثلين لانه منوط على وجود شخص آخر ذهني والمناط باطل فكذا المنوط عليه فان قلت ان
لم يلزم اجتماع المثلين في علم الشخص الخارجي الواحد كزيد مثلا فلا مخلص عن لزوم ذلك في علم الاشخاص الخارجية فانا نعلم الجزئيات المتماثلة
في الحقيقة النوعية كزيد وبكر وخالد فتحصل صور هذه الجزئيات في الذهن فيلزم اجتماع المثلين اي الشخصين الخارجيين الذين اشتركا في الحقيقة

والوجه الثالث

النوعية في محل واحد وهو الذهن بل يلزم اجتماع الامثال قلت قد عرفت انه ليس كل اجتماع المثلين مستحيلا انما المستحيل منه ما لا تمايز فيه
اصلا وههنا التمايز بين الاشخاص الخارجية الحاصلة في الذهن موجود فان محلها وان كان واحدا الا ان تشخص احدهما مغاير للتشخص الآخر
فالتمايز بينهما في الذهن متحقق كما في الخارج هذا بحسب الجلي من النظر واما النظر الدقيق فيحكم بان لا وحدة في محل الاشخاص الخارجية بل محالها
مختلفة فلا يلزم اجتماع المثلين المستحيل وذلك لان محل صور الجزئيات المادية انما هو القوى الجسمانية المادية وتلك الصور تنقسم بانقسام
موضوعاتها فجزئي يحصل في جزء من القوة الجسمانية والجزئي الآخر يحصل في جزء آخر منها فلا اجتماع للجزئيين الخارجيين في محل واحد بل هما
في محلين واما الجزئيات المجردة فمحلها ليس الا النفس الا ان النفس لا تدركها من حيث هي جزئيات فلا سبيل الى علم الجزئيات بوجه جزئي
كذا افاد بحر العلوم[١] نور الله مرقده اقول لا شك انا نحكم على الجزئيات المجردة من حيث هي جزئيات باحكام صادقة فيجري فيها التقرير
المذكور ويلزم حصولها في النفس من حيث انها جزئيات لا محالة فيلزم اجتماع المثلين فيها بالضرورة والحق ان الجواب بتغاير المحال
انما يتيسر في الجزئيات المادية واما الجواب عن لزوم المحال في علم الجزئيات المجردة فلا يكفي فيه القول بانه لا سبيل الى علمها من حيث
هي كذلك كما اختاره هذا البحر لان الدليل المذكور جار فيها ايضا فيلزم فيها ما يلزم في المادية فالجواب الشامل هو ما ذكرنا سابقا من اثبات
التغاير بين الاشخاص الحاصلة في الذهن مادية كانت او مجردة بحسب التشخصات ولعلك تفطنت من ههنا ان قول الفاضل المحشي
فيما سبق لاجتماع التشخص الذهني والخارجي او التشخصين الخارجيين المتشاركين في الماهية النوعية في محل واحد وهو النفس ليس كما ينبغي
والاصوب[٢] ان يقول وهو الذهن ليشمل الجزئيات المادية ايضا فانها لا تحصل في النفس على الاصح الوجه الرابع ما ذكره الفاضل المحشي
ههنا وتوضيحه انا سلمنا حصول التشخصين الخارجي والذهني في الذهن لكن نقول التمايز بينهما موجود لاكتناف احدهما بالتشخص الخارجي
والآخر بالذهني واكتناف احدهما بتشخص خارجي والآخر بتشخص خارجي آخر فلا يلزم اجتماع المثلين المستحيل وهذا كما ان الخطين اللذين يختلفان
بالاستقامة والانحناء يحلان في السطح الواحد وكذا السطحان المختلفان يحلان في الجسم الواحد فكما انه ليس هناك اجتماع المثلين كذلك ليس
ههنا ويرد عليه امران الامر الاول ان محل السطحين في جسم واحد والخطين الحالين في سطح واحد ليس واحدا بل محل كل منهما على حدة فلا اجتماع
هناك في محل واحد بخلاف ما نحن فيه فالقياس قياس مع الفارق ويجاب عنه بوجهين الاول ما اشار اليه الفاضل المحشي فيما سيأتي
بقوله بناء على ما تقرر في الحكمة الخ وحاصله ان كلامنا في ما هو المتقرر عندهم وقد تقرر عندهم ان محل الخطين هو كل السطح ومحل السطحين هو كل الجسم
لا البعض دون البعض والثاني انا سلمنا انه ليس محل الخطين والسطحين واحدا لكنه لا يضر المجيب فان غاية ما لزم منه اندفاع سنده وهو لا يفيد
الا اذا ثبت التساوي بين السند ونقيض المقدمة الممنوعة كما حققنا ذلك في الهدية المختارية شرح الرسالة العضدية والامر الثاني ما اشار
اليه الفاضل المحشي بقوله مشترك وستطلع عليه عن قريب قوله كما بين الخطين آه قال بعض الناظرين اقول هذا التنظير ليس في محله اذ امتياز الخطين
الحالين في سطح او السطحين الحالين في جسم واحد انما هو من جهة اختلاف السطح والجسم بالحيثيتين المختلفتين فمنشأ اختلاف الحال ههنا هو
اختلاف المحل بالجهات بخلاف ما نحن فيه اذ اختلاف الاشخاص انما هو بتشخصاتها انتهى اقول ان اراد ان التنظير ليس من جميع
الوجوه فمسلم لكن المحشي لم يدع التنظير التام وان اراد به انتفاء التنظير مطلقا كما يفيده قوله ليس في محله فهو ليس بصحيح فانه يكفي التنظير
في اختلاف الحالين مع اتحاد المحل فحسب وان كان وجه الاختلاف مختلفا على ان الخطين الحالين في طرفي سطح واحد والسطحين الحالين
في جسم واحد كما انهما مختلفان وممتازان باختلاف محلهما بالوجهين المختلفين كذلك هما ممتازان بحسب التشخص ايضا فالقول بان التنظير
ليس[...]

[١] اي مولانا عبد العلي رح ۱۲ منه مدظله

[٢] هذه هي الخدشة الموعودة ۱۲ منه مدظله

[٣] انما قال الاصوب ولم يقل الصواب لاحتمال انه اختار قول من قال بحصول الصور كلها في النفس ۱۲ مولوي حافظ انوار الله مدظله

كما بين الخطين [...] او السطحين [...] في سطح [...] او جسم [...] على ما تقرر في الحكمة [...]

ليسع محلاً ليس في محله **قوله** لانهما من حيث انهما ممتدان الخ فيه دفع ما يتوهم انه اذا اتحد الخطان والسطحان محلاً وليس بينهما تمايز
يلزم اجتماع المثلين **قوله** مشترك اي كما انه يجري في علم الجزئيات من حيث هي جزئيات لدفع النقض كذلك يجري في العلم الحصولي
الذي يتعلق بالصورة الذهنية بان نقول اذا تعلق العلم الحصولي بالصورة الذهنية وحصلت صورة ذهنية لهذه الصورة فهذه
الصورة التي هي في مرتبة العلم والصورة التي هي في مرتبة المعلوم متمايزتان باختلاف التشخص فان كل علم حصولي يختلف مع معلومه
بالتشخص كصورة زيد مع زيد والحاصل ان مناط النقض لعلم الجزئيات بما هي جزئيات انما هو ما تقرر عندهم من لزوم اجتماع المثلين
على تقدير كون علم الصورة الذهنية حصولياً وهذا الجواب للنقض كما يدفع النقض كذلك يرفع اجتماع المثلين على ذلك التقدير ايضاً فلا ينفع
ايراده ههنا **اقول** وبهذا التقرير ظهرت سخافة ما قال بعض الناظرين من ان هذا الجواب غير مشترك اذ محصله ان الشخصين سواء كان
احدهما ذهنياً والآخر خارجياً او كلاهما خارجيان ممتازان بتشخصهما فلا يلزم اجتماع المثلين وهذا الجواب غير جار في العلم المتعلق بالصورة
الذهنية لان الصورة الذهنية والعلم المتعلق بها متحدان ذاتاً واعتباراً فلا اختلاف هناك بالتشخص انتهى ووجه السخافة ظاهر اذ الكلام
كان على تقدير كون علم الصورة الذهنية حصولياً وعلى هذا التقدير يوجد الاختلاف بين الصورة التي هي معلوم وصورتها الحصولية التي
هي علمها بالتشخص البتة فيكون الجواب مشتركاً لا محالة وكون العلم المتعلق بالصورة الذهنية متحداً معها ذاتاً واعتباراً انما هو على تقدير كونه
حضورياً كما هو المذهب لا على التقدير المفروض هذا ثم ههنا تقرير آخر للجواب المذكور وهو ان يقال انا لا نسلم المماثلة المستحيلة بين الشخص المكتنف
بالعوارض الذهنية والشخص الخارجي المكتنف بالعوارض الخارجية لوجود اختلاف استعداد المحل وان كان واحداً بالذات وكذا بين الشخصين
الخارجيين فان استعداد النفس بهذا غير استعدادها لذلك كما بين الخطين المتماثلين الحالين في سطح واحد فان بينهما اختلافاً بحسب
اختلاف استعداد المحل وكذا بين السطحين الحالين في جسم واحد وح فتقرير الاشتراك ان يقال الاختلاف بحسب استعداد المحل كما انه موجود
في الشخصين كذلك موجود في الصورة الذهنية وعلمها على تقدير كونه حصولياً فلا يلزم اجتماع المثلين المستحيل هناك ايضاً واعترض عليه الفاضل[1]
الرامفوري بان القول بالتمايز بين الصورتين بسبب اختلاف استعدادات الذهن في حيز المنع لان الصور الذهنية التي حصلت في الذهن
لا اختلاف بينها اصلاً لان كلها مكتنفة بالعوارض ولا اختلاف في هذه العوارض فلا اختلاف في استعداد المحل ولا يخفى على الفطن
ان المنع يكاد ان يكون مكابرة والصورة الذهنية على تقدير كون علمها حصولياً لا بد ان تتمايز بحسب العوارض عن علمها كيف لا
فان الصورة الذهنية معروضة لعوارض هي اظلال الآثار الخارجية وعلم الصورة معروض لعوارض هي اظلال هذه العوارض فالتمايز
بينهما موجود فلا بد ان يختلف استعداد المحل على التقدير المفروض **قوله** كما اشرنا اليه من ان التمايز بين المتحدين لا يتوقف على اختلاف
المحل لا يقال قد ذكر المحشي هذا الامر سابقاً صراحة فكيف يصح قوله ههنا اشرنا لانا نقول الاشارة قد تطلق على ما يقابل الصراحة وقد تطلق
على ما هو اعم اذا لم تقع مقابلة للصراحة وهو المراد ههنا فاحفظه **قوله** فافهم اشارة الى المباحث التي قد مناذكرها وجليه اشارة الى[2]
اعتراض الفاضل الرامفوري المذكور سابقاً كما صدر عن بعض العلماء سخيف جداً لما عرفته **قال** علم حضوري اقول كون علم الصورة الذهنية مبتدأ[12]
حضورياً وان كان صحيحاً على راي الجمهور بناء على ان الصورة الذهنية صفة انضمامية للنفس وعلم النفس بذاتها وصفاتها حضوري خبر[12]
لكنه لا يصح على راي السيد المحقق القائل بان الصورة العلمية ليست علماً انما العلم ما يحصل بعدها وسماه بالحالة الادراكية وذلك لان
صفة النفس الانضمامية على هذا التقدير لا تكون الا الحالة الادراكية فيكون علمها حضورياً البتة واما الصورة العلمية فليست صفة انضمامية

بهما من حيث انهما ممتدان في جهة محل لا بحسبهما وكل من حيث انهما ممتدان في جهة اخرى فمن الآخر مشترك لما اشرنا اليه سابقاً ١٢

[1] اي المولوي رستم علي الرامفوري رح ١٢ منه

[2] اي المولوي تراب علي رح ١٢ منه

للنفس فلا يكون علمها حضوريا بل حصوليا فما ذكره بقوله لانا نقول العلم المتعلق بالصورة الذهنية الخ لا يصح على مذهبه فافهم **قوله** والا لزم
اجتماع المثلين اي ان لم يكن العلم المتعلق بالصورة الذهنية المكتنفة بالعوارض من حيث هي كذلك حضوريا بل يكون بحصول الصورة
يلزم اجتماع المثلين بل اجتماع الامثال كما مر من التقرير واللازم باطل فالملزوم مثله فثبت ان علم الصورة الذهنية من حيث هي صورة ذهنية
علم حضوري والتصديق ليس علما متعلقا بهذه الصورة من حيث هي صورة ذهنية بل هو متعلق بنفس صورة النسبة من حيث هي هي
فلا يكون حضوريا بل حصوليا فاندفعت المعارضة المصدرة بقوله لا يقال الخ **قوله** لانتفاء المماثلة آه يعني ان العلم المتعلق بنفس الصورة
مع قطع النظر عن حيثية الاكتناف بالعوارض الذهنية حصولي ولا يلزم فيه اجتماع المثلين لانتفاء المماثلة المستحيلة بين الصورة العقلية الكلية
التي هي مرتبة المعلوم وبين صورتها الشخصية الذهنية **اقول** يفهم من كلامهم ان المماثلة عندهم عبارة عن كون الشيئين فردين لنوع
واحد كما صرح به في شرح حكمة العين والمستحيل منها انما هو اجتماعهما في محل واحد وزمان واحد من جهة واحدة فعلى هذا لا حاجة الى تقييد
المماثلة المنفية بالمستحيلة بل هو مضر اذ يفهم منه انتفاء المماثلة المستحيلة مع وجود المماثلة بناء على ما تقرر عندهم ان النفي الوارد على المقيد يرجع
الى نفي القيد مع انه لا مماثلة ههنا بالكلية بين المعلوم وهو الصورة الكلية وبين علمها وهو الصورة الذهنية الشخصية لانهما ليسا فردين لنوع
واحد بل احدهما ماهية كلية وثانيهما شخص ذهني **قال** على تقدير كونه علما ومتعلقا بالنسبة الخ اعلم ان السيد المحقق اجاب عن المعارضة المصدرة
بقوله لا يقال بثلثة جوابات اشار الى اثنين منها في هذا القول وذكر الثالث صريحا تقرير الاول منع كون التصديق علما بان يقال لا نسلم
ان التصديق علم وقسم من العلم حتى يلزم على تقدير تعلقه بالصورة الذهنية كونه علما حضوريا كما ذكره المورد بل التصديق كيفية اذعانية
تحصل عقيب تصورات الاطراف فالعلم ينقسم الى التصور الساذج والتصور الذي معه تصديق لا الى التصور والتصديق فلا يلزم كون التصديق
علما حضوريا وتقرير الثاني سلمنا ان التصديق علم لكن لا نسلم انه متعلق بالنسبة حتى يقال ان وقوع النسبة صورة ذهنية فيكون ادراكها
حضوريا فيلزم كون التصديق حضوريا بل هو متعلق بالموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما كما اختاره السيد المحقق حيث قال
في ما سياتي والذي لا يتعدى الحق عنه ويشهد به العقل الغير المشوب بالوهم هو ان التصديق يتعلق اولا وبالذات بالموضوع والمحمول حال
كون النسبة رابطة بينهما وثانيا وبالعرض بالنسبة وذلك لان النسبة معنى حرفي لا يصلح لان يتعلق به التصديق حال كونها كذلك صورة
ان التصديق ليس كادراك المرآة عند ادراك المرئي وهذا هو التحقيق الذي افاده الشيخ الرئيس وغيره من المحققين واليه يذهب الطبع السليم والفهم المستقيم
الا ترى ان عند تصديقك بقضية زيد قائم مثلا ما يحصل لك هو الاذعان بان زيدا قائم في الواقع لا الاذعان بوقوع النسبة في الواقع بل
يحصل لك هذا ثانيا كيف والنسبة من الامور الانتزاعية وكثيرا ما يحصل التصديق بقضية قبل انتزاع النسبة التي فيها كما يشهد به الوجدان
انتهى وهذا مبني على تحقيقه في القضية انها عبارة عن الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما والنسبة داخلة في مفهومها لا في حقيقتها
والذي يظهر بالنظر الدقيق هو ان تحقيقه في حقيقة القضية بالقبول حقيق وقد مر تحقيقه واما تحقيقه في متعلق التصديق بان متعلقه لا بد
ان يكون امرا مستقلا فلا يكون نفس النسبة من حيث هي هي لكونها غير مستقلة فقد تبع في ذلك الصدر الشيرازي فانه ايضا ذكر مثل هذا
في حواشي شرح المطالع لكن لم يقم ذلك المتبوع ولا هذا التابع برهانا قويا عليه سوى الاحالة الى البداهة وتقرير الثالث انا سلمنا ان التصديق
علم متعلق بالنسبة لكن لا يلزم منه كونه حضوريا لان العلم الحضوري انما يكون ما يتعلق بالصورة الذهنية من حيث هي صورة ذهنية والتصديق
ليس متعلقا بها بل هو متعلق بنفس الصورة الذهنية من حيث هي هي فلا يلزم كونه حضوريا **قوله** فليس من هذا القبيل اي من قبيل المتعلق

فيه اشارة الى ان الجواب بمنع كونه علما اول الجواب رتبة وبعده الجواب بمنع تعلقه بالنسبة وبعده الجواب المذكور صريحا لان الجوابين الاولين على سبيل المنع والثالث على سبيل الحل ١٢ منه

قوله الصدر اي مولانا صدر الدين الشيرازي ١٢ منه

بنفس الصورة الذهنية مع قطع النظر عن الحيثية قوله بل حالة اذعانية هذا هو مذهب السيد المحقق تبعا للمحقق الطوسي وغيره قوله كما سياتي تفصيله اقول المحقق في ما بعد سيرد وفي اول النظر وبادي الراي ان التصديق هو الكيفية الادراكية وما يقتضيه النظر الدقيق ويلوح مما افاده اهل التحقيق هو ان الكيفية الاذعانية غير الكيفية الادراكية الا ترى انا اذا سمعنا قضية ادركناها بتمام اجزائها ثم اقيم البرهان عليها لا يحصل لنا ادراك آخر بل يقترن بالادراك السابق حالة اخرى تسمى بالاذعان والقبول ولا يلزم ان يحصل لشئ واحد صورتان في الذهن فلا يخفى على من يرجع الى الوجدان ان العلم صفة يحصل منها الانكشاف والاذعان صفة ليس كذلك بل يحصل منه بعد الانكشاف كيفية اخرى للنفس وبذلك يصح تقسيم العلم الى التصور الساذج والتصور معه التصديق كما وقع عن كثير من المحققين انتهى

ولا يخفى على المتوقد ما في هذا الكلام فان دعوى البداهة لا تسمع وما ذكره من عدم حصول ادراك آخر بعد اقامة البرهان على القضية ممنوع بل الحق انه يحصل بعد ايراد البرهان نوع آخر من الادراك وهو المسمى بالاذعان ولزوم ان يكون لشئ واحد وهو القضية صورتان في الذهن ملتزم ولا بعد فيه فان الحاصل قبل اقامة البرهان انما هو الادراك التصوري والحاصل بعدها نحو آخر من الادراك وهو الادراك التصديقي نعم لو كان الحاصل قبلها هو الحاصل بعدها لكان سخيفا البتة والقول بان الاذعان صفة لا يحصل بها الانكشاف ادعاء محض وتصحيح تقسيم العلم الى التصور والتصور الذي معه التصديق كما وقع في الشفاء والاشارات لا ينحصر طريقه في القول بزيادة التصديق على العلم بل له تاويل آخر ذكرته في التعليق العجيب وفي المقام تفصيل يابى عنه المقام لغرابته قوله وزال الاشتباه الناشي الخ الحاصل انهم يطلقون التصديق على الحكم على راي الحكماء ويطلقون الجزء الاخير للقضية ايضا عليه فيقع الاشتباه بين التصديق وبين جزء القضية الاخير ويظن انهما واحد ولما ظهر بالتحقيق السابق ان بين التصديق ومتعلقه فرقا من حيث ان متعلقه نفس النسبة من حيث هي هي بدون الاكتناف بالعوارض والتصديق صورة ذهنية مكتنفة بالعوارض وعلم زال هذا الاشتباه فظهر ان النسبة التامة الخبرية المسماة بالحكم من حيث هي هي معلوم وجزء اخير للقضية ومن حيث اكتنافها بالعوارض الذهنية علم وتصديق فالفرق بالاعتبار بينهما موجود وايضا هم يطلقون القضية على المفهوم العقلي المركب من تصور الموضوع والمحمول والنسبة ويطلقون التصديق ايضا عليه على راي الامام فيقع الاشتباه بين القضية وبين التصديق على رايه ويظن انهما واحد فبالتحقيق السابق ظهر الفرق بينهما وعلم ان المفهوم العقلي المركب من حيث هو هو قضية ومعلوم ومن حيث اكتنافه بالعوارض الذهنية تصديق وعلم قوله على طور الاوائل الفرق بين مذهب الامام وبين مذهب الاوائل هو ان الاوائل قائلون بان التصديق عبارة عن نفس الحكم والاذعان المطلق بالنسبة فهو بسيط وكل واحد من تصورات الموضوع والمحمول والنسبة شرط خارج والامام قائل بان التصديق عبارة عن مجموع التصورات الثلثة والحكم فهو مركب وكل واحد من التصورات الثلثة جزء منه ثم الحكم والاذعان هل هو ادراك او فعل فذهب الاوائل الى الاول ولهذا جعلوا التصديق مع كونه عين الحكم عندهم قسما للعلم واما الامام فالنقل عنه مضطرب فمنهم من قال انه عنده ايضا ادراك فيكون التصديق عبارة عن مجموع الادراكات الاربعة والذي نسب اليه المحققون هو انه فعل عنده فيكون التصديق عبارة عن مجموع الادراكات الثلثة والحكم واورد عليه السيد المحقق في ما سياتي بان اجزاء التصديق يجب ان تكون علوما تصورية لان العلم منحصر في التصور والتصديق وجزء التصديق لا يمكن ان يكون شيئا غير العلم ولا شك ان التصورات كلها بديهية عنده ومن الضروريات انه اذا حصلت جميع اجزاء الشئ بالبداهة يحصل ذلك الشئ بالبداهة فيلزم ان يكون التصديقات ايضا كلها بديهيات مع انه لا يقول بذلك انتهى وهذا انما يرد لو كان الحكم عنده ادراكا ويكون التصديق عبارة عن مجموع التصورات الاربعة كما يدل عليه بعض عبارات حواشي شرح الشمسية الشريفية واما اذا كان الحكم فعلا عنده كما نسب اليه المحققون فلا ورود له فانه لا يكون ح جميع اجزاء التصديق عنده بديهيا

ای مولانا نصیر الدین الطوسی ١٢ منه مد ظله

١٣٢

غاية الامر ان يكون التصورات الثلثة بديهية ولا يلزم منه كون التصديق ايضا بديهيا على انا سلمنا انه ليس جزء من اجزاء التصديق
غير التصور لكن لا يلزم من كون كل واحد واحد من اجزاء الشيء بديهيا كون المجموع من حيث هو مجموع بديهيا كما لا يخفى على الفطن نعم يرد على الامام
ايراد قوي على تقدير كون الحكم فعلا وهو ان المركب من الفعل والادراك لا يكون ادراكا فيلزم عليه ان لا يكون التصديق قسما من العلم
لا يقال لعله يلتزمه لانا نقول يخالفه قوله في كتابه المعالم العلم اما تصور او تصديق وان اشتهيت زيادة التفصيل في هذا المقام
فارجع الى التعليق العجيب فاني ذكرت فيه للايرادات الواردة على مذهب الامام ورجحت قول الحكماء ومما ينبغي ان يعلم ان القول بتركب التصديق
المنسوب الى الامام عند جمهور الانام هو المصرح في كلامه في الملخص حيث قال ان لنا تصورا واذا حكم عليه بنفي او اثبات كان المجموع تصديقا
وفرق ما بينهما كما في البسيط والمركب انتهى وكلامه في المحصل وقع هكذا اذا ادركنا حقيقة فاما ان تعتبر من حيث هي هي من غير حكم عليها بالنفي
ولا بالاثبات وهو التصور او يحكم عليها بنفي او اثبات وهو التصديق انتهى فضمير هو في قوله وهو التصديق يحتمل ان يرجع الى الحكم المفهوم
من قوله يحكم عليها فيوافق كلامه كلام الاوائل والظاهر انه يرجع الى الادراك المفهوم من قوله ادركنا وبناء عليه قيل ان الامام صرح في
المحصل بالتركيب لكن لا يخفى انه على هذا التقدير ايضا ليس نصا في التركيب بل يجوز ان يحمل على ادراك مقيد بالحكم او على مجموع تصور المحكوم
والحكم وعبارته في المعالم وقعت هكذا العلم اما تصور او تصديق فالتصور هو ادراك الماهية من غير ان يحكم عليها بنفي او اثبات والتصديق
هو ان يحكم عليها بالنفي او الاثبات انتهى وهذا الظاهر يوافق مذهب الاوائل وعبارته في خاتمة كتاب الاربعين هكذا العلم اما التصور او التصديق
والتصورات اما ان يقال انها باسرها مكتسبة وهو باطل لانه يفضي الى الدور او التسلسل واما ان يكون كلها بديهية وهو الذي اقول به
واما ان يكون بعضها بديهية وبعضها كسبية والذي يدل على ما اخترته هو ان التصور الذي يطلب اكتسابه ان لم يكن مشعورا به اصلا يلزم
طلب المجهول المطلق وان كان مشعورا به كان التصور حاضرا فيمتنع طلبه لان تحصيل الحاصل محال فان قيل لم لا يجوز ان يكون مشعورا به
من وجه دون وجه والمقصود تكميل الناقص قلنا فهذه الحجة قائمة بعينها في التصديقات فوجب ان لا يكون شيء منها مكتسبا
وذلك باطل قطعا فالجواب عن الاول ان الوجه الذي صدق حكم العقل عليه بانه مشعور غير الوجه الذي صدق حكم العقل عليه بانه غير مشعور
به لامتناع اجتماع النقيضين ولا يلزم ارجاع التقسيم الى ذينك الوجهين والجواب عن الثاني انه لا شك ان التصور من حيث هو
تصور غير التصديق من حيث هو تصديق فعلى هذا التصديق حالة زائدة على تصور الموضوع والمحمول وتصور الايجاب والسلب
ولا يجوز في العقل حصول التصديق بدون هذه التصورات والتصديق مجهول من حيث انه تصديق ولكنه معلوم من حيث انه تصور
واما التصور فهو شيء واحد ويستحيل بان يكون معلوما من وجه مجهولا من وجه فظهر الفرق انتهت وهذا الكلام كما تراه يدل على ان
التصديق حالة اذعانية تحصل عقيب التصورات الثلثة فعليك برفع الاضطراب الواقع بين كلماته قوله على المفهوم العقلي المركب
القضية عبارة عن قول يحتمل الصدق والكذب فان كان القول لفظيا فالقضية ملفوظة وان كان القول عقليا فالقضية
معقولة والاولى دالة على الثانية قوله لتغاير الاطلاقين متعلق بقوله زال قال فذلك لما عرفت الخ اعلم اولا ان الوجود والكون
والحصول الفاظ مترادفة معناها واحد فالحاصل هو الموجود فما يكون موجودا في الخارج يكون حاصلا فيه وما يكون موجودا في الذهن يكون
حاصلا فيه والشيء يطلق عليه الحاصل لا بدون الوجود والوجود والتشخص متساويان فالموجود في الخارج لا يكون الا متشخصا فيه والموجود
في الذهن لا يكون الا متشخصا فيه ولكن بان تكون مرتبة الوجود معراة عن الاكتناف بالعوارض فكذلك مرتبة الحصول فرتبة

الحصول الذهني ليست الا مرتبة العلم المكتنف بالعوارض الذهنية لا مرتبة المعلوم بالذات اعني الماهية من حيث هي هي وثانيا ان الفرق بين الجزء الاخير
للقضية وبين التصديق على راي الحكماء حيث ان عنوان التصديق عبارة عن النسبة المكتنفة بالعوارض الذهنية وهي مرتبة العلم والحصول والجزء الاخير هي
النسبة من حيث هي هي فيزول الاشتباه الواقع على رأيهم والمفهومات الثلثة من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية تصديق على راي الامام والقضية
انما هي نفس هذه المفهومات من حيث هي هي فيزول الاشتباه الواقع من اطلاق القضية والتصديق على المفهومات الثلثة على راي الامام ايضا فالتصديق انما هو مرتبة
العلم وبعنوان القضية ليست كذلك اذا عرفت هذا فاعلم ان السيد المحقق اورد على عبارة السيد الشريف الواقعة في حواشي شرح الشمسية القطبية ثلث ايرادات
الاول بقوله وذلك لما عرفت آه والثاني بقوله مع انه آه والثالث بقوله ثم في كلامه شيء آخر آه حاصل الاول انك قد عرفت ان هذه
المفهومات الثلثة من حيث هي حاصلة في الذهن اي في مرتبة العلم علم وتصديق والقضية انما هي مرتبة نفس المفهومات من حيث هي هي
فقول السيد فهذه المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن تسمى قضية ليس بسديد فان هذه المفهومات من حيث هي حاصلة ليست
بقضية بل علم بها الا ان يقال هذا التقرير يقتضي ان لا يصح كلام السيد الشريف اصلا فكيف قال ليس بسديد بل كان عليه ان يقول ليس بصحيح
لانا نقول لما مر من ان مرتبة الحصول هي بعينها مرتبة العلم وان كان ذهب اليه المحققون لكن بعضهم خالفوهم وذهبوا الى الفرق بين مرتبة الحصول
وبين مرتبة القيام بان مرتبة الحصول هي مرتبة المعلوم اي الشيء من حيث هو هو وهي المرتبة المتقدمة على العلم وقد يعبر عنها بمرتبة الطبيعة
من حيث هي هي مع عزل النظر عن القيام بالذهن ومرتبة الاكتناف بالعوارض مرتبة العلم والوجود الذهني فيجوز ان يكون السيد السند ايضا
قائلا بهذا الفرق فيصح ح ما قاله من ان المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن اي في مرتبة المعلوم قضية ولا يخالف كلامه ما حققه
السيد المحقق من الفرق فلهذا قال ليس بسديد ولم يقل ليس بصحيح ويمكن ان يقال انما قال ليس بسديد تادبا مع السيد راس الاذكياء
وحاصل الثاني ان الضمير في قول السيد والعلم بها يسمى تصديقا لا يخلو اما ان يرجع الى المفهومات المحيثة بحيثية الحصول في الذهن
او الى نفس المفهومات من حيث هي هي وكلاهما باطلان اما الاول فلانه ح يكون معنى قوله والعلم بها يسمى تصديقا ان العلم بهذه المفهومات
المحيثة بحيثية الحصول الذهني تصديق وهذا خلاف الواقع لانك قد عرفت ان المفهومات المحيثة بحيثية الحصول الذهني علم وتصديق وقد تقرر
ان علم العلم يكون حضوريا فعلم هذه المفهومات المحيثة بحيثية الحصول الذهني يكون حضوريا لا تصديقا واما الثاني فلانه ح يكون المعنى العلم
بهذه المفهومات من حيث هي هي يسمى تصديقا فيكون التصديق عبارة عن المفهومات المحيثة بحيثية الحصول الذهني لما عرفت ان
الحصول الذهني عبارة عن مرتبة العلم وقد فسر السيد قبل هذا القول القضية بالمفهومات الحاصلة في الذهن من حيث انها حاصلة فيه
فيلزم على تفسيره اتحاد التصديق والقضية فيلزم الفرار على ما عنه الفرار وحاصل الثالث انه يلزم رجوع الضمير الى ما ليس مذكورا قبله
فان المراد من قوله فهذه المفهومات لا بد ان يكون امرا عقليا مركبا والمراد من الضمير انما هو المفهومات المتعددة فيلزم ارجاع الضمير الى
ما ليس مذكورا قبله وتوضيحه ان ههنا اربع احتمالات ذكر السيد المحقق واحدا منها وترك ذكر الثلثة اعتمادا على الفطرة العالية الوقادة الاول ان يكون
المراد من قوله فهذه المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن تسمى قضية المفهومات المتعددة من حيث هي هي متعددة من دون ان اعتبر
لها هيئة وحدانية بها تكون امرا واحدا عقليا ويكون الضمير في قوله والعلم بها ايضا راجعا اليها والثاني ان يكون المراد من قوله فهذه
المفهومات الامر العقلي المركب من هذه المفهومات بعروض الهيئة الاجتماعية ويكون الضمير ايضا راجعا اليه والثالث ان يكون المراد من
المفهومات المفهومات المتعددة ويكون الضمير راجعا الى الامر العقلي المركب والرابع بالعكس وكل من هذه الاحتمالات الاربعة باطل اما الاول فلانه

يلزم على هذا التقدير ان تكون القضية عبارة عن المفهومات المتعددة من حيث هي متعددة وهذا مع كونه مخالفا لقول السيد قدس سره ان القضية المعقولة هو المفهوم العقلي المركب من المحكوم عليه وبه والحكم ليس بصحيح في نفس الامر ايضا لان القضية حقيقة واقعية متصلة فكيف تكون عبارة عن المفهومات المتعددة من حيث هي متعددة فان الكثرة الحيثية تنافي الوحدة بل هي عبارة عن هذه المفهومات من حيث انها معروضة للهيئة الوحدانية واما الثاني فلانه على هذا التقدير وان كان يصح قوله فهذه مفهومات الخ لكن لا يصح ارجاع ضمير قوله والعلم بها المسمى تصديقا الى ذلك الامر العقلي المركب لان العلم المتعلق بذلك الامر العقلي المركب علم واحد غير مركب والتصديق عند الامام علم مركب من العلوم المتعددة فلا يصح قوله والعلم بها المسمى تصديقا على رأي الامام مع انه بصدد بيان رأيه واما الثالث فلعدم صحة كل من القولين الاول للاول والثاني للثاني واما الرابع وهو الذي ذكره السيد المحقق فلعدم ذكر مرجع الضمير لان المراد من المفهومات تكون الامر العقلي المركب منها لا المفهومات الكثيرة والضمير يرجع الى المفهومات الكثيرة فاحفظ هذا **قال** اللهم الا ان يقال الخ جواب عن الايرادين الاولين من جانب السيد قدس سره حاصله ان الحيثية الواقعة في قوله فهذه المفهومات من حيث انها حاصلة قضية ليست تقييدية حتى يلزم كون المفهومات الحيثية بحيثية الحصول قضية مع انه ليس كذلك ويلزم عدم الفرق بين التصديق وبين القضية بل هي تعليلية علة لتسمية المفهومات قضية فالمعنى المفهومات من حيث هي هي قضية وانما سميت بها لكونها حاصلة في الذهن لان القضية من المعقولات الثانية فكون المفهومات قضية انما يكون لاجل حصولها في الذهن وضمير قوله والعلم بها راجع الى المفهومات من حيث هي هي ايضا فلا يلزم شيء كما لا يخفى بقي في كلام السيد المحقق شيء وهو ان هذا التقرير للجواب في غاية المتانة فالوجه تضعيفه بقوله اللهم الا ان يقال فوجهه بعض الاعلام رح في حواشيه على العلم بدا ان الحصول في الذهن ليس علة لكونها قضية ورده شيخ المحققين ابي واستاذي نور الله مرقده بان كونها قضية انما هو من حيث الحصول في الذهن لان مفهوم القضية من المعقولات الثانية التي تعرض للشيء من حيث الحصول في الذهن ولو تنزلنا فمن لك فقول الحصول الذهني ليس علة لكونها قضية فالكلام لتاخيرها انما الكلام في ان الحصول الذهني علة لتسميتها بالمعقولة وهذا مما لا ريب فيه انتهى وقال الفاضل الخيرابادي وجه تمريضه الوجه انتهى **وانا اقول** وجه التزييف ان الحيثيات المذكورة في مبحث العلم الكثير التقييد فالظاهر ان هذه الحيثية ايضا تقييدية وحملها على التعليلية صرف عن الظاهر فقول بعض الناظرين لا وجه للتمريض اصلا انتهى صادر عن غفلة نعم يبقى امر آخر وهو انه لا وجه للتضعيفين احدهما بقوله اللهم وثانيهما بقوله الا ان يقال فافهم فان المقام مما يعرف وينكر **قوله** هذا على تقديره اه ايراد على قول السيد المحقق لان العلم المتعلق بذلك الامر العقلي المركب علم واحد غير مركب بانه على تقدير حصول الاشياء باشباحها صحيح لجواز ان يكون ذو الشبح مركبا والشبح بسيطا واما على تقدير حصول الاشياء بانفسها كما هو مختار جماعة من المحققين فلا يصح لان سبيل حصول الاشياء بانفسها ان تحصل ماهية الشيء المعلوم الخارجي في الذهن وتكتنف بالعوارض الذهنية المناسبة مع العوارض الاصلية فيكون مثاله وصورة علمية وما به الانكشاف والعلم والمعلوم على هذا التقدير متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار وظاهر ان ذاتيات الشيء لا تختلف باختلاف الاعتبارات فلا جرم يكون علم الشيء الخارجي مثاله ان بسيطا فبسيط وان مركبا فمركب فعلم ذلك الامر العقلي المركب من المفهومات الثلثة المسمى بالقضية يكون امرا واحدا مركبا ايضا لا بسيطا كما زعمه السيد المحقق ره ويندفع الايراد عن كلام السيد السند ويستقيم كلامه على مذهب الامام فان التصديق عنده مركب من العلوم المتعددة **قوله** صحيح لا غبار عليه لان الشبح وذا الشبح متغايران بالذات فلا يلزم من كون احدهما مركبا كون الآخر ايضا كذلك بخلاف الصورة العلمية فانها متحدة مع معلومه الخارجي في الماهية متغايرة في التشخص فيلزم من تركيب احدهما تركيب الآخر

لـ اى مولانا محمد امين رح ١٢ منه مد ظله

٢ اى مولانا الحافظ محمد عبد الحليم نور الله مرقده منه مد ظله

٣ اى المولوى فضل امام الخيرآبادى رح ١٢ منه مد ظله

هذا على تقدير حصول الاشياء باشباحها صحيح لا غبار عليه

واما على تقدير حصول الاشياء بانفسها فغير صحيح وجهه ١٢ غلام [illegible]

بالضرورة وذلك هو الذي رامه الفاضل المحشي بقوله في المنهية لفقدان الاتحاد بين العلم والمعلوم على هذا التقدير فيجوز ان يكون الشيء بسيطا والشيء وجه مركبا انتهت ومن ههنا ظهر اندفاع ما اورد عليه من ان فقدان الاتحاد بين العلم والمعلوم على هذا التقدير ممنوع فان العلم والمعلوم كما انهما متحدان على تقدير حصول الاشياء بانفسها كذلك هما متحدان على تقدير حصول الاشياء باشباحها ايضا فان المراد بالمعلوم في هذه القاعدة ليس الا نفس الشيء مع قطع النظر عن اكتنافه بالعوارض الذهنية والخارجية والقيام بالذهن فهو المعلوم بالذات وهذا كما يوجد على تقدير حصول الاشياء بانفسها كذلك يوجد على تقدير حصول الاشياء باشباحها فان الشبح القائم بالذهن الذي هو علم متحد مع نفس ذلك الشبح مع قطع النظر عن حيثية القيام الذي هو المعلوم بالذات وليست هذه القاعدة مبنية على مذهب حصول الاشياء بانفسها كما يظهر من كلام الفاضل السنديلي في شرح السلم حتى يصح الحكم بفقد الاتحاد بين العلم والمعلوم على تقدير حصول الاشياء باشباحها من الفاضل المحشي ههنا وجه الاندفاع ان المراد من المعلوم في المنهية ليس المعلوم بالذات فان اتحاد العلم معه موجود على هذا التقدير ايضا بل المراد به المعلوم الخارجي ولا ريب في ان اتحاد العلم معه مخصوص بمذهب حصول الاشياء بانفسها فان غلبك جند الوهم موسوسا ان المتبادر من المعلوم المعلوم بالذات فكيف يراد من المعلوم المعلوم بالعرض فانظر الى لفظ ذي الشبح وان اردت زيادة للتوضيح على ما ذكرنا فاستمع انا اذا علمنا الشيء الخارجي كزيد مثلا تحقق ههنا ثلثة امور الاول الشيء الذي له وجود في الخارج والكتناف بالعوارض الخارجية والآثار الاصلية كاللون والشكل والمقدار وغير ذلك وهو مورد الحس وموقعه ويسمى معلوما بالعرض والثاني الشيء من حيث هو هو مع عزل النظر عن العوارض وهذا الشيء بهذا الاعتبار لا يوجد الا في اللحاظ فقط وهو المعلوم بالذات والثالث الشيء من حيث انه اكتنف بالعوارض الذهنية وقام بالذهن فهو الصورة العلمية والعلم والمراد في قولهم العلم والمعلوم متحدان بالذات انما هو المعلوم بالذات كما لا يخفى على من راجع كلماتهم فيتم الاتحاد تقديري حصول الاشياء بانفسها وحصول الاشياء باشباحها فغاية الامر ان المعلوم بالذات على التقدير الاول هو نفس ماهية الشيء الخارجي من حيث هي هي وعلى التقدير الثاني نفس الشبح القائم بالذهن من حيث هو هو واما المعلوم بالعرض اي الشيء الخارجي فيتحد المعلوم معه بالذات على التقدير الاول فقط دون الثاني وهو ظاهر فالمراد في المنهية من المعلوم هو المعلوم بالعرض فيكون معناه لفقدان الاتحاد بين العلم الذي هو الشبح والمعلوم بالعرض الذي هو ذو الشبح فيجوز ان يكون احدهما مركبا والآخر بسيطا هذا وبعض الناظرين لما لم يتعمق في هذا المقام قال معترضا على الفاضل المحشي ان اراد من قوله لفقدان الاتحاد نفس الشبح من حيث هو هو فممنوع آباء قوله فيجوز عن ارادة هذا المعنى يرد عليه ان العلم والمعلوم بهذا المعنى يجوز كونهما متحدين عند اصحاب الشبح ايضا وان اراد به ذا الصورة كما يدل عليه قوله فيجوز الخ فيرد عليه ان فقدان الاتحاد بين الشبح وذي الشبح وان كان صحيحا لكن الكلام ههنا في المعلوم بمعنى الشيء من حيث هو هو كما يدل عليه قوله لا يختلف باختلاف الاعتبارات اذ لو كان المراد بالمعلوم بمعنى الصورة لكان له ان يقول لا يختلف باختلاف الوجود على ان سياق كلام الشارح وسباقه يدل دلالة ظاهرة على ان الكلام في العلم بمعنى الشيء من حيث هو هو وقد علمت ان العلم والمعلوم بهذا المعنى يمكن ان يكونا متحدين على القول بالشبح ايضا انتهى ملخصه وانت تعلم ما في هذا الكلام من السخافة فان ذكر الشق الاول ههنا لغو صرف اذ المراد بالمعلوم هو ذو الصورة جزما وكون الكلام ههنا في المعلوم بمعنى الشيء من حيث هو هو ممنوع ودلالة سياق كلام السيد المحقق وسباقه عليه غير ظاهر ودلالة قوله لا تختلف باختلاف الاعتبارات ايضا غير بينة انما لم يقل باختلاف الوجود ليظهر علة عدم الاختلاف فان قوله اذ ذاتيات الشيء لا تختلف باختلاف الاعتبارات مشتمل على دليل عدم الاختلاف ايضا وهو انه لما كان بينهما اختلاف اعتباري فكيف تختلف ذاته فكان كدعوى الشيء ببرهان لا شك

له اي الفاضل السنديلي في شرح السلم ١٢ منه مد ظله

فافهم واستقم قوله لان العلم المتعلق بذلك الامر العقلي المركب آه محصله انه على تقدير حصول الاشياء بانفسها لما كان المعلوم مركبا وهو الامر العقلي المركب من المفهومات الثلثة كان علمه ايضا مركبا فكيف يصح قول السيد المحقق ان العلم المتعلق بذلك الامر العقلي المركب علم واحد غير مركب قوله اذ ذاتيات الشيء لا تختلف باختلاف الاعتبارات وذلك لان اختلاف الذاتيات اما ان يكون مع بقاء الذات بعينها او مع انقلابها على الاول يلزم الافتراق بين الذات والذاتيات وهو يجوز تخلل الجعل بينهما وبينها وبطلانه اظهر من ان يخفى وعلى الثاني يلزم تبعية الذات للوجود وسخافته لا تخفى قوله والتوجيه آه الموجه معاصر استاذ المحشي القاضي احمد علي السنديلي حيث قال في حاشيته قوله فان العلم المتعلق آه لما عرفت ان العلم من مقولة الكيف والانقسام ينافيه فلا يتوهم ان المفهوم العقلي مركب فعلمه ايضا كذلك لاتحاد العلم والمعلوم لانه سفسطة كيف واتحادهما لا يفضي الى تركيبهما اما قرع سمعك ان مرتبة لا بشرط شيء ومرتبة بشرط شيء متحدتان مع ان احدهما بسيطة والاخرى مركبة انتهى وحاصله انه قد تقرر في مداركهم ان العلم من مقولة الكيف وعرفوا الكيف بما لا يقتضي القسمة ولا النسبة فبين الانقسام والكيف منافاة فما يكون منقسما كالخط والسطح لا يكون كيفا وما يكون كيفا كالحرارة والبرودة لا يكون منقسما ولما لم يقبل العلم الانقسام لا يكون مركبا فالعلم المتعلق بالامر العقلي المركب يكون امرا واحدا بسيطا لا محالة قوله مع انه آه اشارة الى ما وقع من الموجه من الاشتباه فان المنفي في تعريف الكيف انما هو الانقسام الى الاجزاء المقدارية كالثلث والربع لا الانقسام الى اجزاء الماهية كيف فان المندرج تحت مقولة الكيف مندرج تحت جنس وفصل البتة ومن ههنا يندفع ايراد آخر وهو ان العلم من مقولة الكيف فكيف يصح انقسامه الى التصور والتصديق اذ الانقسام ينافي الكيف ووجه الاندفاع ظاهر قوله ينافيه قول المحشي آه لان مفاد هذا القول جواز كون العلم مركبا بل كونه مذهبا للامام فكيف يصح توجيه كلامه ههنا بعدم جواز تركيب العلم قوله والقول آه قال في المنهية اشارة الى المنع على قوله واما على تقدير حصول الاشياء بانفسها فلا يظهر وجهه وسند المنع قوله الا ترى آه وحاصله انه لم لا يجوز ان يكون حال حصول الاشياء بانفسها كحال مرتبة لا بشرط شيء وبشرط شيء انتهت اقول هذا انما يستقيم اذا قرر القول السابق على طريق الدعوى واما لو قرر على طريق المنع كما يظهر من قوله فلا يظهر وجهه فلا يستقيم لعدم جواز ورود المنع على المنع قوله لا يوجب تركيب الآخر هذا امر الا فاحش فان الاتحاد بين الشيئين يقتضي الاتحاد بين حكمهما لا محالة قوله الا ترى آه اعلم ان الانسان ان اخذ مع الكتابة مثلا فهو مرتبة بشرط شيء وان اخذ مع عدم الكتابة فهو مرتبة بشرط لا شيء وان اخذ من حيث هو هو مع قطع النظر عن وجود الكتابة وعدمها فهو مرتبة بلا شرط شيء وهذه المراتب الثلث توجد في كل شيء فرض بالنسبة الى شيء آخر وتختلف باختلافها الاحكام فالحيوان مثلا بشرط شيء اي بالناطق نوع اذ الانسان ليس الا الحيوان مع الناطق وبشرط لا شيء اي عدم الناطق جزء وغير محمول على الانسان والناطق لاعتبار عدم النطق معه وبلا شرط شيء اي من حيث هو هو جنس ومحمول على الانسان والناطق وغيرهما فمرتبة الجزئية ومرتبة الجنسية متغايرتان بالاعتبار ومتحدتان بالذات ولعلك تفطنت من ههنا ان ما اشتهر على افواههم من ان الجنس جزء للماهيات المتحققة وكذا الفصل لا يخلو عن تسامح لان الجنس من حيث هو جنس وكذا الفصل من حيث هو فصل لا يكون جزءا بل هو جزء في مرتبة اخرى فان الجزء لا يكون محمولا على الكل كالسقف ولا يحمل على البيت والجنس والفصل يحملان على النوع فلا يكونان جزئين له الا اذا اعتبرا بشرط لا شيء وح فلا يكونان جنسا وفصلا اذا عرفت هذا فاعلم ان غرض الموجه من اقحام قوله اما قرع سمعك آه اثبات كون احد المتحدين بسيطا والآخر مركبا بمثال واضح وهو مرتبة لا بشرط شيء ومرتبة بشرط شيء فانهما متحدان بحسب المصداق مع ان احدهما

وهو لا بشرط شيء بسيط لعدم اعتبار شيء آخر معه وبشرط شيء مركب لاعتبار الشيء الآخر معه فعلم ان تركيب احد المتحدين لا يوجب تركيب
الآخر قوله لا يحصل له عندي لما عرفت آه يعني انك قد عرفت ان ذاتيات الشيء لا تختلف باختلاف الاعتبارات اذ لا يمكن تصور
الانفكاك الجزء عن الكل مع بقاء الكل فكيف يصح قوله بعدم استلزام تركيب احد المتحدين تركيب الآخر فعلم العقل المركب يكون مراتعه
مركبا لا محالة قوله كما تمسك آه الغرض منه انشاء التعارض بين كلمات ذلك الموجه فانه صرح في مواضع من تصانيفه ان ذاتيات
الشيء لا تختلف باختلاف الاعتبارات وتمسك به في مواضع عديدة فكيف يقول ههنا بجواز الاختلاف قوله واما مرتبة لا بشرط
وبشرط شيء الخ دفع لما اثبت به مدعاه وتوضيحه انه ان اراد ان هاتين المرتبتين متحدتان باعتبار منشأ الانتزاع كالحيوان مثلا يعني
ان الامر الواحد يصلح لانتزاعهما عنه باختلاف الاعتبارات فان العقل اذا لاحظ الحيوان بالابهام وانتزع منه معنى مبهما فهو مرتبة
بلا شرط شيء واذا لاحظه مبهما ثم محصلا مع شيء آخر فهو مرتبة بشرط شيء فمسلم ولكن ليس تركيب احدهما وبساطة الاخرى بحسب المنشأ
اذ لا تعدد فيه وان اراد انهما بحسب مفهوميهما الانتزاعيين متحدتان فهو ممنوع لظهور اختلافهما في المفهوم الانتزاعي قوله ان كان
بسيطا ومركبا فان الحيوان يعبر عنه في مرتبة بشرط شيء بالحيوان الناطق وهو مركب وفي مرتبة بلا شرط شيء بمجرد الحيوان قوله
فليسا متحدين محصله ان غرض الموجه ههنا اثبات ان تركيب احد المتحدين لا يستلزم تركيب الآخر وهو لا يثبت مما ذكره
من السند فان هاتين المرتبتين كلتيهما بسيطتان باعتبار المنشأ لاتحاد منشئهما وباعتبار مفهوميهما العنواني وان كان
احدهما مركبا والآخر بسيطا فليسا بمتحدين بهذا الاعتبار بل بين مفهوميهما التغاير ذاتي قوله من ههنا اي ومن اجل كون مرتبة
بشرط شيء ومرتبة لا بشرط شيء انتزاعيين قوله انما هي باعتبار لحاظ العقل والتفصيل اعلم اولا ان الاجزاء على نوعين حقيقية وهي
ما تدخل في ذات الشيء ويتركب ذاته منها كالدار يتركب من الجدار وغيره وكالانسان فانه مركب من الحيوان والناطق
ويقال لها التركيبية ايضا وتحليلية وهي ما لا تدخل في ذات الشيء بل تنتزع عنه بعد تحليله ويقال لها الانتزاعية ايضا
ثم الحقيقية تتنوع على نوعين خارجية وهي التي يمتنع حمل بعضها على بعض وعلى الكل كاجزاء الدار وكالهيولى والصورة الجسمية
للجسم وذهنية وهي التي ليست كذلك كالجنس والفصل بالنسبة الى النوع فالجنس والفصل جزآن حقيقيان تركيبيان لا تحليليان
لكنهما ذهنيان حيث يجوز حمل احدهما على الآخر وعلى الكل هذا هو المشهور بين الجمهور وذهبت شرذمة قليلة الى ان الكليات
انتزاعية فيكون الجنس والفصل على هذا التقدير ايضا منتزعين من النوع فيكونان جزئين تحليليين وثانيا ان الاجزاء الذهنية
كالجنس والفصل لها اعتبارات ثلثة على ما بينا احدها ان تؤخذ بشرط شيء فهي عين النوع وثانيها ان تؤخذ بلا شرط شيء وهي مرتبة الجنسية والفصلية والجزئية
الذهنية وثالثها ان تؤخذ بشرط لا شيء وفي هذه المرتبة يمتنع حمل بعضها على البعض والكل ولذا يقال لها في تلك المرتبة الاجزاء الخارجية لكنها غير الخارجية التي
تقدمت ويقال للجنس المادة وللفصل الصورة فالجنس والفصل لو اخذا بشرط شيء فهما عين الحقيقة النوعية ولو اخذا بلا شرط شيء فهما جزآن ذهنيان يحمل احدهما
على الآخر ويكون احدهما جنسا والآخر فصلا واذا اخذا بشرط لا شيء فهما جزآن خارجيان لا يحمل احدهما على الآخر ويكون احدهما مادة والآخر صورة ايا ما كان فهما
جزآن حقيقيان تركيبيان لا تحليليان انتزاعيان وثالثا ان عبارات القوم قد اضطربت في جزئية الجنس والفصل ففي بعضها انهما جزآن حقيقة وفي بعضها
انهما جزآن على سبيل التسامح لا على سبيل الحقيقة ولا اضطراب في الحقيقة فانهم كلما اطلقوا انهما جزآن حقيقة فمرادهم من ذلك الجزئية الذهنية ولا شك في انهما
جزآن ذهنيان حقيقة في مرتبة الجنسية والفصلية وهي مرتبة بلا شرط شيء كلما اطلقوا انهما جزآن على سبيل التسامح ارادوا به الجزئية الخارجية التي لا يحمل

لا يحصل له
لما عرفت
ان ذاتيات
الشيء لا تختلف
باختلاف
الاعتبارات
واما مرتبة لا
بشرط شيء
۱۳۸

بعضها على البعض فيها ولا ريب في ان الجنس والفصل من حيث هما ليسا بجزئين خارجيين الا على سبيل المجاز والتسامح فان مرتبة الجزئية الخارجية غير مرتبة الجنسية والفصلية
هذا كله مستفاد من كلام القوم في مواضع شتى اذا عرفت هذا فنقول عندي لعبارة المحشي ههنا محملان الاول ان يراد بالجزئية المضافة
الى الجنس والفصل مطلقها ويكون الغرض من هذا الكلام بيان ان جزئيتهما ذهنية لا خارجية بان يكون المعنى ومن اجل كون مرتبة بشرط
شئ وبلا شرط شئ انتزاعيين يتسمعهم يقولون ان جزئية الجنس والفصل من حيث هما هما انما هي باعتبار لحاظ العقل وتعمله فهما جزآن
ذهنيان لا خارجيان لما عرفت ان مرتبة بلا شرط شئ التي هي مرتبة الجنسية والفصلية انتزاعية فلا تكون جزئيتهما في هذه المرتبة
الا ذهنية بحمل احدهما على الآخر لا خارجية وثانيهما ان يكون المراد بالجزئية ههنا الخارجية ويكون الغرض من هذا الكلام بيان ان مرتبة
الجنسية والفصلية غير مرتبة الجزئية ويكون المعنى ومن اجل كون هاتين المرتبتين انتزاعيتين يتسمعهم يقولون ان جزئية الجنس
والفصل للنوع انما هي باعتبار لحاظ العقل اذا لاحظه بشرط لا شئ فانه لما ثبت انتزاعية هاتين المرتبتين مما سبق ثبت انتزاعية
مرتبة بشرط لا شئ ايضا وهي مرتبة الجزئية الخارجية فثبت ان جزئيتهما الخارجية انما هي باعتبار لحاظ العقل وتعمله هذا كله على
تقدير ان يشار ههنا الى انتزاعية هاتين المرتبتين ويمكن ان يشار به الى ما ذكره بقوله واذا لاحظه بهما ثم محصلا الخ هذا ما خطر ببالي
في الحال والله اعلم بحقيقة الحال وقد بعض الناظرين لما لم يتعمق قال في معنى قوله انما هي باعتبار اللحاظ وذلك لان الجنس يتحد مع الفصل
ويصير احدهما عين الآخر فتحصل حقيقة واحدة وتلك الحقيقة بعينها الجنس وبعينها الفصل فالجنس والفصل ليسا بجزئين حقيقة
للنوع بل انما جزئيتهما له بتعمل العقل واختراعه اذ لا يتقوم بهما حقيقة بل هما مفهومان انتزاعيان ينتزعهما العقل عن نفس الماهية
المتقررة ولذا لا يسبقانها الا في نحو من الملاحظة انتهى ولا يخفى ان هذا الكلام في كل جملة منه خدشة اما اولا ففي قوله يصير احدهما
عين الآخر فانه ان اراد به اتحاد وجودهما فهو باطل اذ وحدة الوجود مع تعدد الموجود باطل وان اراد به اتحاد الذات فهو من الافحش
ولا نضيع الوقت بذكر بطلانهما فان كتب الفن مشحونة بذكره وبداهة العقل جازمة به وان اراد به معنى آخر فليبينه حتى نتكلم فيه
واما ثانيا ففي قوله فتحصل حقيقة واحدة فانه صريح في ان الجنس والفصل جزآن تركيبيان حقيقيان وقد عرفت بطلانه بما صرح به
واما ثالثا ففي قوله وتلك الحقيقة بعينها آه لما عرفت آنفا والصواب ان يقال تلك الحقيقة يصدق عليها الجنس والفصل واما رابعا
ففي قوله فالجنس والفصل ليسا بجزئين حقيقة فانك قد عرفت مما مهدناه لك سابقا انهما جزآن حقيقة غاية الامر انهما جزآن ذهنيان
لا انهما جزآن بمجرد تعمل العقل واختراعه واما خامسا ففي قوله اذ لا يتقوم بهما حقيقة ام العلم انه ان لم تتقوم حقيقة النوع بالجنس والفصل
فباي شئ تتقوم وان اختار بساطته فمع كونه مطالبا باثباته يلزم عليه مخالفة المحققين ويلزم عليه كثير من المفاسد منها فقدان الدلالة
التضمنية وكتب ارباب الفن مصرحة بها واما سادسا ففي قوله بل هما مفهومان انتزاعيان فان كون الجنس والفصل انتزاعيين مما ذهب اليه
قليل من الناس والمحققون على خلافه على انه يخالف قوله بتعمل العقل واختراعه فكم من فرق بين الانتزاع والاختراع فافهم ولا تعجل
قوله وما ظهر لي اي في توجيه قول السيد المحقق العلم المتعلق بذلك الامر العقلي علم واحد غير مركب قوله هذا ان مقصود المحشي الخ فاعلم
ان بعض الاجلة ان الكثرة على اربعة انحاء الاول الكثرة مع الهيئة الواحدانية دخولا بان يعتبر مجموع الوحدات والهيئة الاجتماعية والثاني
الكثرة مع الهيئة الاجتماعية عروضا بان يعتبر الوحدات فقط لكن لا من حيث هي هي فحسب بل من حيث كونها معروضة لها بان يكون
الحيثية في اللحاظ فقط والثالث الوحدات الكثيرة المحضة من دون اعتبار دخول الهيئة او عروضها والرابع كل وحدة وحدة على حدة

وما ظهر لي في هذا المقام بعون الملك العلام ان مقصود المحشي من المسمى بالعقلية في قول السيد المفهومات حيث ... معتبرة فيه الوحدة عروضا او دخولا لا من حيث ... غلام يحيى

والفرق بين الثالث والرابع ان الوحدات في الثالث كثرة محضة ليست فيها الهيئة الا انها تصلح لعروض الهيئة الوحدانية لكون
كل وحدة مع وحدة اخرى وفي الرابع لما اعتبر كل وحدة وحدة على حدة فلا صلاحية ايضا لعروضها وثانيا ان العلم المركب يكون على
نحوين احدهما ان يحصل كل جزء جزء على حدة من اجزائه ثم يعتبر فيها الوحدة الاجتماعية وثانيهما ان يحصل شئ واحد من حيث هو شئ احد
دفعة وان كان في نفسه ذا اجزاء ويعينك على فهم هذا حال الاجمال قبل التفصيل فانه نظير للثاني والاجمال بعد التفصيل فانه نظير الاول
وقد يطلق المركب على النحو الاول فحسب وثالثا ان اختلاف العلم بحسب اختلاف المعلوم فعلم الصورة الاولى والصورة الثانية للكثرة
يكون من النحو الاول اذ الحاصل في الذهن واحد من حيث هو واحد وان كان في نفسه ذا اجزاء وعلم الصورة الثالثة بعد اعتبار
الوحدة يكون من النحو الثاني وعلم الصورة الرابعة خارج عن كليهما بل يتعدد العلوم هناك تعدد اصرفا بدون الاجتماع ورابعا ان العلم
عند الامام مركب بالنحو الثاني لا بالنحو الاول اذا انتقش على صفحة خاطرك ما ذكرنا فنقول حاصل توجيه المحشي ههنا انه ليس المراد من قول
السيد المحقق واحد غير مركب انتفاء التركيب مطلقا حتى يرد عليه ان علم المركب يكون مركبا لا محالة على تقدير حصول الاشياء بانفسها
فكيف يصح انكاره بل المراد منه انتفاء احد نحوي التركيب الذي هو المذهب للامام وتوضيحه ان في القضية كثرة البتة ولا يمكن ان
تكون كثرة محضة من دون عروض الهيئة ولا دخولها ولا ان تكون كثرة بمعنى كل وحدة وحدة ضرورة ان القضية حقيقة محصلة
واقعية ليست اختراعية محضة وفرضية صرفة فلو كانت عبارة عن الكثرة المحضة من دون عروض الهيئة ودخولها او عن كل وحدة
وحدة لفاتت وحدتها وتحصلها واللازم باطل فالملزوم مثله فلا بد ان تكون الكثرة الواقعة في القضية باحد النحوين الاولين فيكون القضية
عبارة عن مفهوم الموضوع والمحمول والنسبة من حيث عروض النسبة او عن مجموع المفاهيم الثلثة والهيئة الاجتماعية وقد عرفت ان العلم
المتعلق بهذا النحو من الكثرة يكون واحدا عند الحصول لاعتبار الوحدة في معلومه وان كان ذا اجزاء في الواقع اي لا يكون علوما متعددة
عند الحصول فتعتبر بعد ذلك الوحدة وهذا معنى قول السيد المحقق واحد غير مركب فلا يكون تصديقا عند الامام فظهر ان ضمير قوله والعلم بها
لا يمكن ان يرجع الى الامر العقلي المركب المعتبر فيه الهيئة دخولا او عروضا فلا بد ان يرجع الى المفهومات المتعددة المحضة حتى يصير العلم المتعلق بها
تصديقا عند الامام فيلزم ارجاع الضمير الى ما لم يذكر بعد هذا التقرير كلام السيد المحقق لبيان الاختلال في كلام السيد السند **قوله** ضرورة
ان القضية حقيقة محصلة اورد عليه بعض الناظرين بان هذا الكلام عجيب اذ لا ريب في ان القضية مركبة من ثلثة اجزاء او اربعة
اجزاء على اختلاف المذهبين والظاهر ان اجزاء القضية ليست بعضها محتاجة الى بعضها حتى تكون القضية مركبة تركيبا خارجيا حقيقيا
ولا بعضها متحدة مع بعض لانها مركبة من معقولات متباينة ومن المستحيل اتحادها فلا تكون القضية مركبا تركيبا ذهنيا فاذن هي
حقيقة اعتبارية انتهى **اقول** الحقيقة المحصلة قد تطلق على الحقيقة الواقعية الموجودة من غير اعتبار المعتبر كحقيقة الانسان وغيره من الحقائق
الواقعية ويقابلها الاعتبارية وهي ما يكون وجودها باعتبار المعتبر وانتزاع المنتزع وقد تطلق على الاعم من ذلك وتفسر بما يعرض له هيئة
وحدانية واقعية كانت او اعتبارية ويقابلها الكثرة المحضة بدون الهيئة الاجتماعية ومراد الفاضل المحشي ههنا هو المعنى الثاني
فان القضية لا شك في انها ليست كثرة محضة بل لها حقيقة محصلة واحدة وان كانت وحدتها اعتبارية وهذا القدر يكفي في هذا
المقام **قوله** كالاعداد فانها عبارة عن الوحدات او الآحاد على اختلاف المذهبين مع الهيئة الوحدانية عروضا او دخولا وليست
عبارة عن الوحدات او الآحاد المحضة كما زعمه المحقق الدواني[1] في شرح العقائد العضدية فيكون لها ايضا حقيقة محصلة وقال بعض الناظرين

متعلق بالمنفي ۱۲ منه مد ظله

قوله ضرورة ان القضية حقيقة محصلة [illegible]

[1] اي مولانا جلال الدين الدواني ۱۲ منه مد ظله

قياس القضية على العدد فاسد اذ الاعداد ليست مركبة من المقولات المتباينة بخلاف القضية فانها مركبة من المقولات المتباينة فلا يمكن
ان تكون لها حقيقة محصلة اصلا انتهى اقول قد عرفت ما هو المراد من الحقيقة المحصلة وهي بذلك المعنى متحققة في الاعداد والقضية
كليهما فافهم قوله والعلم المتعلق بها بهذه الحيثية اي حيثية كونها امرا واحدا عقليا معتبرة فيه الوحدة عوضا او دخولا قوله
اي ليس علوما متعددة فيه اشارة الى انه ليس مراد السيد المحقق نفي التركيب مطلقا حتى يرد انه لا يصح على تقدير حصول الاشياء
بانفسها بل مراده نفي نحو من نحوي التركيب وهو ان تحصل الامور المتعددة اولا كل واحد واحد على حدة ثم يعتبر فيه الهيئة
الاجتماعية فهذا النحو من التركيب ليس بموجود ههنا على تقدير كون القضية امرا عقليا مركبا اذ العلم على حسب المعلوم فالمعلوم
لما كان واحدا وان كان ذا اجزاء في نفسه كان علمه ايضا كذلك قوله انما هو الشيء الواحد من حيث هو واحد الخ استبعده
بعض الناظرين بانه لا بد في علم القضية من ان يعلم الموضوع والمحمول والنسبة الرابطة بينهما فيكون الحاصل في الذهن ح
مركبا من العلوم فلا بد من تعدد الحاصل فلا يمكن ان يكون الحاصل في علم القضية امرا واحدا انتهى اقول هذا استبعاد مبني على
الغفلة عن كلمات القوم فانهم صرحوا ان في القضية ثلث مراتب الاولى الاجمال قبل التفصيل و الثانية التفصيل و الثالثة الاجمال
بعد التفصيل و استوضح ذلك بما اذا وقع بصرك دفعة على الجدار الابيض فانه ينتقش في قلبك الصورة الواحدة لو انحلت لانحلت
الى الصور المتعددة فهذا هو الاجمال قبل التفصيل ثم تفصله الى صورة الموضوع والمحمول والنسبة بينهما وتتصور كل واحد على حدة
وتصدقه فهذا هو مرتبة التفصيل ثم تلاحظ هذه الامور بلحاظ وحداني كما تقول هذه القضية كذا وكذا فهذا هو الاجمال بعد التفصيل
والعلم المتعلق بالنحو الاول والثالث واحد اجمالي كمعلومه وان كان ذا اجزاء في نفسه والمتعلق بالثاني يكون متعددا كمعلومه
فههنا القضية لما كانت عبارة عن الامر العقلي المركب المعتبرة فيه الهيئة لا بد ان يكون علمه ايضا كذلك وان كان في نفسه
ذا اجزاء ثلثة او اربعة فاستبعاد هذا النحو من علم القضية مما لا ينبغي ان يصغى اليه لانه وقع بسبب اشتباه المرتبة الثانية بالثالثة
وخلط حكم احدهما بحكم الآخر بالآخر ومن ههنا تظهر سخافة قول ذلك القائل قبيل هذا المقام تحت قول المحشي من حيث انها امر عقلي
بقوله ان اراد به الامر العقلي المركب من تلك المفهومات الملاحظة بلحاظ وحداني فلا تخفى سخافته لان الموضوع ملحوظ بلحاظ والمحمول
بلحاظ آخر والنسبة بينهما ملحوظة بالتبع فليس ههنا لحاظ واحد متعلق بجميع اجزاء القضية والا يلزم كون القضية امرا واحدا مستقلا بحالا لان يحكم
عليه وبه وان كان المراد به الامور المتعددة الملحوظة بلحاظات فيرد عليه ان هذا لا يوجب كون العلم المتعلق بها امرا واحدا غير مركب انتهى
وذلك لانا نختار الشق الاول وكون كل واحد من الامور الثلثة ملحوظة بلحاظات متعددة لا ينافي تعلق اللحاظ الواحد الاجمالي
فان اراد من قوله فليس ههنا لحاظ واحد انه ليس هناك لحاظ واحد في صورة تعلق لحاظ لحاظ على حدة فمسلم لكنه لا يجدي
نفعا اذ لم يقل به احد وان اراد به انه لا يمكن تعلق اللحاظ الاجمالي بالامور الثلثة فممنوع ومخالف للفطرة السليمة وما الزمه من لزوم
استقلال القضية ملتزم الم يدر ان الاستقلال وعدمه تابعان للحاظ كما صرح به جمع من المحققين ومنهم السيد المحقق صرح به في حواشي
شرح المواقف وغيره فاي غائلة في لزوم استقلال القضية حين لحاظها بلحاظ واحد اجمالي وقد اقر هذا القائل ايضا في مواضع بتبعية
الاستقلال وعدمه للحاظ فما اغفله عنه ههنا قوله وتعدد العلم آه الاولى ان يقول اذ تعدد العلم بايراد اذ التعليلية مقام الواو العاطفة
قوله فلا يكون تصديقا عند الامام قال بعض الناظرين بل يكون تصديقا عنده لانك قد عرفت انه لا يمكن ان تكون القضية ملحوظة بلحاظ

واحد انتهى **اقول** بل لا يكون تصديقا عنده لانك قد عرفت ان القضية امر عقلى مركب ملحوظ بلحاظ وحدانى فعلمه لا بد ان يكون
امرا واحدا عقليا فلا يكون تصديقا عنده لان التصديق عنده علوم متعددة صرفة او معتبر فيه الوحدة ودعوى عدم امكان
تعلق اللحاظ الواحد بالقضية كما صدر عن هذا القائل غير بينة ولا مبرهنة **قوله** كما هو التحقيق عند المحشى متعلق بالثانى وحاصله
ان التصديق عند الامام عبارة اما عن علوم متعددة كما وقع فى بعض عبارات القوم او معتبر فيه الوحدة كما هو التحقيق عند المحققين
ومنهم المحشى وهو المفهوم من قول الامام فى الملخص اذ الحكم عليه بنفى او اثبات كان المجموع تصديقا **قوله** كما سيأتى حيث قال فى
بحث تفاسير التصديق اعترض على الامام بان تلك الادراكات علوم متعددة فلا يندرج تحت العلم الواحد الذى جعل مقسما
اقول قد سمعت عن ائمة الحكمة ان الوحدة والوجود معنيان متساويان وما من موجود الا وله وحدة فالتصديق وان كان عنده
علوما متعددة لكن لما كان له نحو من الوجود لانه من الكيفيات النفسانية يجب ان يكون له نحو من الوحدة على انهم قد صرحوا ان التصديق
عنده مركب وهو ايضا قد صرح بذلك فى الملخص والتركيب بدون اعتبار الوحدة ممتنع انتهى كلامه وقال هناك ايضا فى حاشية الحاشية
ثبوت الوحدة للتصديق بان تعتبر الهيئة الصورية عارضة له لا بان تعتبر داخلة فيه والا لكان مركبا من العلم والمعلوم لان تلك
الهيئة من المعلومات دون العلم لا يقال التصديق على تقدير تركيبه يكون من المركبات الحقيقية التى وحدتها حقيقية دون
الاعتبارية كما يحكم به الضرورة وقد حقق فى موضعه ان الهيئة الصورية داخلة فى المركبات الحقيقية لانا نقول ما يحكم به الضرورة
هو ان التصديق ليس من الاعتبارات الاختراعية واما كونه من الاعتبارات النفس الامرية فالضرورة لا تابى عنه انتهى **قوله** فالمراد
اى لما ظهر انه لا يمكن ان يرجع ضمير قوله والعلم بها الى القضية فلا بد ان يرجع الى المفهومات المتعددة المحضة حتى يصير التصديق
المتعلق به متعددا ويكون كلام السيد منطبقا على مذهب الامام بلا كلفة مع انه لا ذكر قبل الضمير للمفهومات المتعددة وما قال
بعض الناظرين بانت قد عرفت انه لو كان المراد المفهومات المتعددة المعروضة للهيئة الوحدانية يصير العلم المتعلق بها عند الامام
تصديقا ايضا انتهى قد عرفت سخافته فلا نعيده **قوله** ومن ههنا اى مما علم من ان القضية عبارة عن امر عقلى مركب معتبرة فيه
الوحدة ملحوظ بلحاظ وحدانى وعلمها ايضا كذلك والتصديق عند الامام عبارة عن العلوم المتعددة **قوله** ليس بالعلم والمعلوم وذلك
لان العلم عند الامام متعدد صرف او مع الهيئة وليس معلومه القضية اى الامر العقلى المركب الواحد بل معلومه امور متعددة وعلم القضية
علم واحد مركب وهو ليس تصديقا عنده وقال بعض الناظرين انت تعلم انه ان كان المراد ان نسبة الادراكات الثلثة او الاربعة
التى زعم الامام كون مجموعها تصديقا الى القضية ليس نسبة العلم والمعلوم بناء على ان القضية عبارة عن المفهومات الثلثة او الاربعة
المعتبرة فيها الوحدة والتصديق هو علم المفهومات المتعددة كما هو الظاهر فلا يخفى سخافته مما ذكرنا سابقا وان كان المراد ان
الامام ليس بقائل بهذا النحو من الفرق بين التصديق والقضية بناء على ان الحكم الذى هو احد اجزاء التصديق فعل من افعال النفس
عنده فالتصديق عنده عبارة عن مجموع الادراكات والحكم فلا يكون الفرق بين التصديق والقضية بالعلم والمعلوم فلا يجدى نفعا اذ غرض
السيد الشريف ان نسبة التصديق على مذهب الامام اعنى مجموع الادراكات الثلثة او الاربعة الى القضية نسبة العلم الى المعلوم سواء قال به اولم يقل انتهى
اقول ذكر الاحتمال الثانى ههنا بعيد عن شان المحصلين اذ غرض الفاضل المحشى ليس الا الاول وما ادعى سخافته واحاله الى السابق فقد عرفت سخافته سابقا
فلا تغفل **قوله** والكلام السابق مأول دفع دخل مقدر تقرير الدخل ان انكار الفرق بين التصديق والقضية على راى الامام بالعلم والمعلوم ينافى قول السيد المحقق سابقا

وبهذا حصل الفرق بين التصديق والقضية عند الامام فانه صريح في ان المفهومات الثلثة من حيث هي هي قضية ومن حيث الاكتناف علم وتصديق
وهذا هو الفرق بالعلم والمعلوم وتقرير الدفع ان التحقيق هو ما ذكرنا ههنا واما الكلام السابق الدال على الفرق بينهما بالعلم والمعلوم فمأول
بان المراد بالقضية هناك المفهومات المتعددة مسامحة فالغرض هناك بيان الفرق بين التصديق وبين المفهومات المتعددة بالعلم
والمعلوم عند الامام لا بين العلم والقضية هذا ويمكن ان يقال ان الكلام السابق مبني على المشهور وهذا الكلام مبني على التحقيق وهذا التوجيه
اولى عندي من الاول اذ ارادة المفهومات المتعددة الصرفة من القضية تكلف صرف وههنا توجيه آخر خطر لي وهو ان يقال معنى
القول السابق اي وبهذا حصل الفرق الخ هو ان بما ذكرنا سابقا حصل الفرق بين القضية اي الامر العقلي المركب الملحوظ باللحاظ الوحداني
وبين التصديق عند من يرى انه علم واحد مركب بان يحصل المجموع اولا سالكا مسلك الامام من القول بالتركيب وان كان قول الامام
مخالفا لقوله فان التصديق عند الامام علوم متعددة وعند هذا السالك علم واحد مركب فان قلت هذا التوجيه يأباه لفظ عند الامام
الدال على ان الفرق بين التصديق والقضية بالنحو المذكور محقق لديه قلت لفظ عند مصروف عن ظاهره على كل حال فانه لو اريد
من التصديق ما هو مذهبه ومن القضية المفهومات المتعددة لا يستقيم الفرق بينهما بالعلم والمعلوم لا يستقيم ح عنده ايضا لان بناء
الفرق المذكور على اتحاد العلم والمعلوم بالذات كما ظهر لك مما سبق والامام لا يقول به فانه من منكري كون العلم عبارة عن الصورة
المتحدة فيكون معنى كلام السيد المحقق وبهذا حصل الفرق بين التصديق على مذهب الامام وبين القضية عند من يرى الاتحاد بين العلم
والمعلوم وان لم يكن الامام قائلا بهذا النحو من الفرق ولعلك عرفت ان كلام السيد المحقق في هذا المقام لا يخلو عن تحمل فتفكر **قوله** ويؤيده
ايضا اي يؤيد ان الفرق بين التصديق والقضية عند الامام ليس بالعلم والمعلوم **قوله** ما سيأتي من المحشي آه قال فيما سيأتي عند
قول المصنف في تفاسير التصديق وثانيها بانه عبارة عن مجموع تصور المحكوم عليه وتصور المحكوم به والحكم وهو مذهب الامام الخ
التصديق على هذا التفسير مجموع تصورات اجزاء القضية فعلى تقدير تثليثها مجموع تصور المحكوم عليه وبه والحكم وعلى تقدير تربيعها
مجموع تصور المحكوم عليه وبه والنسبة الحكمية والحكم وعبارة الكتاب كما تراها ناظرة الى الاول انتهى **قوله** حيث لم يقل آه الحيثية
تعليلية للتأييد وحاصله ان السيد المحقق لم يقل التصديق عند الامام هو ادراك القضية مع كونه اخصر بل قال مجموع تصورات
اجزاء القضية فعلم ان القضية ليست معلوما للتصديق على مذهبه والا لما كان للعدول فائدة معتدة بها وقال بعض الناظرين
يمكن ان يقال انما لم يقل التصديق عند الامام هو ادراك القضية لانه يوهم كون التصديق امرا بسيطا مع ان الامام قائل بكونه مركبا انتهى اقول
ايهام ادراك القضية لكون التصديق امرا بسيطا ممنوع كما لا يخفى **قوله** فناظر الفاضل المولوي محمد عظيم الكوفاموي وحاصل ما قلته ان مقصود السيد المحقق من كلام
قوله في المنهية ثم كل الكلام شيء آه الى آخره هو الاعتراض على السيد الشريف بانه يلزم على تحرير السيد عدم الفرق بين التصديق والقضية بالعلم والمعلوم بناء على
ان القضية هو الامر العقلي المركب كما صرح به السيد والضمير في قوله والعلم بها راجع الى المفهومات المتعددة مع ان المقرر عند الامام خلافه **قوله**
من اقحام هذا الكلام هو الكلام على السيد فيه جناس تام كما في قوله تعالى ويوم تقوم الساعة يقسم المجرمون ما لبثوا غير ساعة وليس في القرآن
الكريم من هذا الباب غير هذه الآية صرح به العلامة ابن الاثير الجزري في كتابه المثل السائر في ادب الكاتب والشاعر فاحفظه
قوله والمقرر عند الامام خلافه فانه قائل بالفرق بين القضية والتصديق مثل الفرق بالعلم والمعلوم **قوله** عجيب كل العجب قد يقال
قد تقرر في سفره ان الكل اذا اضيف الى النكرة يراد به كل فرد فرد واذا اضيف الى المعرفة يراد به جميع اجزاء المدخول عليه وعليه يتفرع

مقولة للقول ١١ منه مد ظله

صدق كل برهان ما كول وكذب كل البرهان ما كول وههنا كل قد دخل على العجب المعرف فيفيد ان لا عجب فوق هذا العجب وهذا عجيب
فان مراتب التعجب متفاوتة فلا يكاد تصح هذه الدعوى اقول في جوابه ظاهر العبارة وان كان يفيد ما ذكر الا انهم يذكرون مثل
هذه العبارة ولا يريدون به الا القوة فالمراد عجيب غاية العجب ونظيره ما حكى ان الصاحب ابا القاسم اسمعيل بن عباد انشد يوما بحضرة
الاستاذ بن العميد قصيدة ابي تمام فيها هذا البيت شعر كريم متى امدحه امدحه والورى معي واذا ما لمته لمته وحدي فلما بلغ الى
هذا البيت قال له الاستاذ هل تعرف فيه شيئا قال نعم مقابلة المدح باللوم وانما يقابل بالذم او الهجاء فقال الاستاذ غير هذا
اريد فقال الصاحب لا ادري غير ذلك فقال الاستاذ هذا التكرير في امدحه مع الجمع بين الحاء والهاء وهما من حروف الحلق خارج عن حد الاعتدال
نافر كل التنافر فاثنى عليه الصاحب فقول الاستاذ نافر كل التنافر ليس المراد منه انه لا تنافر اقوى منه كما يفيده ظاهره ليلزم كذبه بل المراد ان فيه تنافرا قويا
كاملا فعلم ان مثل هذه العبارة مستعملة في كلامهم للقوة فكذا قول المحشي ههنا عجيب كل العجب سلمنا انه ليس المراد به القوة بل ما يستفاد
منه بحسب الظاهر لكنا نقول هذا الحكم ادعائي لا حقيقي حتى يلزم عليه كونه خلاف الواقع ولا مناقشة في الادعاء سلمنا ان هذا
الحكم حقيقي لا ادعائي فنقول غرض المحشي ان قول هذا الظان عجيب كل العجب في هذا المقام بالنسبة الى اقوال الآخرين وهذا صحيح
بلا ريب فافهم وكن من الشاكرين **قوله** والمقصود آه حاصله انه ليس مقصود السيد المحقق ما ظنه هذا الظان كيف وقد صرح
في المنهية بان معلوم التصديق عند الامام المفهومات المتعددة من حيث هي متعددة والقضية عبارة عن المفهومات من حيث
كونها امرا عقليا مركبا فليست القضية معلوما للتصديق في زعم السيد المحقق ايضا ويؤيده ما ذكره بعد من ان التصديق
هو مجموع تصورات اجزاء القضية عند الامام حيث لم يقل ادراك القضية فهو ينادي باعلى نداء على ان الفرق بين القضية
والتصديق ليس بالعلم والمعلوم في زعم المحشي فما نسبه اليه هذا الظان افتراء صريح عليه بل مقصوده من قوله ثم بقي في كلامه
شيء آخر آه انما هو نفس بيان الاختلال في كلام السيد الشريف بان الظاهر ارجاع ضمير والعلم بها الى الامر العقلي المركب ويلزم
ح عدم انطباقه على مذهب الامام وانما ينطبق لو ارجع الى المفهومات المتعددة من حيث هي متعددة وهي بهذه الحيثية
غير مذكورة فيما قبل وقال بعض الناظرين قد عرفت انه لا اختلال في عبارة السيد انما الاختلال في زعم الشارح والمحشي انتهى
اقول قد عرفت عرفانا تاما وجود الاختلال التام في عبارة السيد لو لم يرتكب صنع الاستخدام وعدم الاختلال ليس الا في زعم هذا
القائل وما سبب ذلك الا الاختلال فتذكر واخرج من ربقة الجهل المركب وبه ظهرت سخافة قول هذا القائل ايضا لا حاجة لاصلاح
كلام السيد الى ارتكاب صنعة الاستخدام انتهى **قوله** والقول بانه القائل المولوي محمد اعلم وحاصله ان السيد اراد بالمظهر وهو قوله فهذه
المفهومات المفهومات من حيث الوحدة لتكون امرا عقليا واحدا وبالضمير في قوله والعلم بها المفهومات من حيث التعدد فلا اختلال
في كلامه اصلا **قوله** من قبيل صنعة الاستخدام هو في اصطلاح علماء البديع عبارة عن ان يراد بلفظ له معنيان احدهما ثم يراد بضميره العائد اليه معناه
الآخر او يراد باحد ضميريه احدهما ثم يراد بالضمير الآخر معناه الآخر وفي كليهما يجوز ان يكون المعنيان حقيقيين او مجازيين او ان يكونا مختلفين **قوله**
وهي من المحسنات المعنوية تحسين الكلام بعد رعاية بلاغته ضربان معنوي اي راجع الى تحسين المعنى اولا وبالذات وان كان بعضها قد يفيد
تحسين اللفظ ايضا كالاستخدام والمطابقة والمشاكلة ولفظي اي راجع الى تحسين اللفظ وهو المقصود بالذات منه كالتجنيس وغيره وارباب
علم البديع انما يبحثون عن هذين النحوين من التحسين وتحقيقه في موضعه **قوله** ليس بجيد حاصله ان حسن صنعة الاستخدام ليس على الاطلاق بل اذا اقتضت القرينة

على فهم المراد وبدون قيام القرينة لا يحصل بها حسن بل تكون مخلة بالفهم وفي عبارة السيد السند لا قرينة تدل على ذلك
وفيه ما اورده الفاضل اللبكني[له] بان ارتكاب صنعة الاستخدام ههنا اعتمادا على شهرة ان القضية واحد اعتباري مركب
من تلك المعلومات الثلثة ولابد لتعلق الادراكات المتعددة من كون المتعلق امرا متعددا ولعله الى هذا اشار الفاضل
المحشي بقوله ليس بجيد قوله ولهذا اي لعدم قرينة في كلام السيد تدل على ذلك قوله الى امر خارج وهو ما قال في حاشية
الحاشية لان المراد بالمفهومات الخ قال فان قلت الخ الغرض منه منع قول المصنف والعلم الحضوري لا يكون
بحصول صورة بان المراد بحصول الصورة في تفسيرهم العلم بحصول صورة الشيء في العقل الصورة الحاصلة تسامحا
وهي اي الصورة الحاصلة اعم من ان تكون غير المعلوم ولو غيرية بالاعتبار كما في العلم الحصولي او عينه كما في العلم
الحضوري فعلم ان العلم الحضوري ايضا قسم من الصورة الحاصلة فبطل قول المصنف والعلم الحضوري لا يكون بحصول
صورة قال تسامح ذكر المحقق[له] الدواني في حواشي التهذيب ثلثة وجوه للتسامح في هذا التعريف الاول ان العلم هو نفس الصور
الحاصلة لانه من مقولة الكيف على الاصح لا حصولها الذي هو نسبة بين الصورة والعقل فتعريف العلم به تسامح واضح
ولا يخفى عليك ما فيه فان العلم وان صرح جماعة من المحققين انه من مقولة الكيف لكنه ليس كذلك كما اوضحناك سابقا من ان كونه
كيفا حقيقة انما يصح على القول بحصول الاشياء باشباحها واما على القول بحصولها بانفسها كما هو المختار عندهم فكلا بل العلم ح
متحد مع معلومه فان جوهرا فجوهر وان كيفا فكيف وان اضافة فاضافة وقد مر ما يرد عليه فتذكره على ان هذا المحقق بنفسه
صرح في حواشي شرح التجريد ان العلم ليس كيفا حقيقة وعدهم العلم منه تسامح تشبيها للامور الذهنية بالامور العينية فكيف يقول
ههنا انه كيف على الاصح اللهم الا ان يكون ذلك القول مبنيا على التحقيق وهذا الكلام تقليد المشهور فالاوجه ان يطرح حديث كون
العلم من مقولة الكيف من البين ويقال في بيان التسامح ان العلم عند المحققين عبارة عن الصورة الحاصلة لا عن حصولها
فتفسيره بحصولها لا يخلو عن تسامح الوجه الثاني ان المتبادر من اضافة الصورة الى الشيء كما في هذا التعريف الصورة المطابقة
فلا يشتمل هذا التعريف الجهل المركب بخلاف ما اذا قيل الصورة الحاصلة من الشيء فان الصورة الناشية من الشيء قد لا تطابقه
ولا يخفى على الفطن ما في هذا الوجه ايضا فان المتبادر من صورة الشيء مطابقتها لما هي صورة له وهذه المطابقة شاملة
للتصورات والتصديقات باسرها والمطابقة التي لا تشمل الجهليات المركبة هي المطابقة مع ما في نفس الامر وهي لا تتبادر
من لفظ صورة الشيء فالاولى ان يبدل التبادر بالايهام ويقال صورة الشيء موهم ان الصورة لا بد ان تكون مطابقة له
ولا كذلك الصورة الحاصلة من الشيء فكان اولى منه الوجه الثالث انه يخرج منه العلم بالجزئيات المادية فانه لا تحصل
صورها في العقل اي النفس المدركة على الاصح بل انما تحصل في الحواس الباطنة بخلاف ما اذا قيل عند العقل فان عند
يستعمل في القرب بين الشيئين سواء كان بالحضور او بحصوله فيه لا يقال المراد بالعقل في التعريف الذهن وهو اسم لمجموع
الحواس والنفس فانه ربما يطلق العقل على الذهن مقابل الخارج ايضا وح يصدق التعريف على علم الجزئيات المادية ايضا
لحصول صورها في الذهن لانا نقول هذا التقرير لا يدفع التسامح وان افاد صحته بالتاويل والمطلوب هذا لا ذاك ولعل التنبيه
والثاني لعل غرض السيد المحقق ههنا تم بارادة الصورة الحاصلة من حصول الصورة فحسب فلا حاجة الى ذكر التسامحين

[له] اي المولوي عماد الدين اللبكني رح ١٢ منه مد ظله

[له] اي مولانا جلال الدين الدواني رح ١٢ منه مد ظله

الآخرين بل لو قال قد وقع في كلام كثير من المحققين ان في تفسير التصور بحصول الصورة تسامحا والمراد الصورة الحاصلة الخ لكان احصر
واظهر هذا بحسب الجلي من النظر واما النظر الدقيق فيحكم بانه لا حاجة الى ذكر هذا التسامح ايضا ولا دخل له في الاعتراض فان الاعتراض يرد
على كل تقدير سواء كان التصور بمعنى الصورة الحاصلة او حصول الصورة فان الصورة الحاصلة لما صارت اعم من الحصولي والحضوري
كما يفهم من تقرير المعترض كان حصول الصورة ايضا اعم فيتم التقرير بلا ضرورة ان يراد من الحصول الحاصل ويمكن الجواب عن الاول
بان ذكر التسامحين الآخرين وان لم يحتج اليهما لكن ذكرهما استطرادا وتبعا للاول واما الجواب عن الثاني فصعب بحسب الظاهر والذي
يقتضيه النظر الادق هو ان ذكر هذا التسامح اشارة الى دفع توهم عسى ان يتوهم من قول المصنف والعلم الحضوري لا يكون بحصول صورة
من ان العلم الحصولي عبارة عن حصول الصورة وهو مخالف للجمهور ومخالف لتصريحات المص ايضا في تصانيفه وحاصل الدفع انهم
يعرفون العلم بحصول الصورة ويريدون به الصورة الحاصلة تسامحا فمعنى قول المصنف والعلم الحضوري لا يكون بحصول الصورة
ان العلم الحضوري لا يكون بالصورة الحاصلة فافهم فانه بالتامل حقيق **قوله** الظاهر انه ليس داخلا الخ اعلم ان بعض المحشين قد اورد
على جواب السيد المحقق المصدر بقوله قلت بان هذا الجواب ليس على داب المناظرة لان السائل ناقل كما يشهد به قوله في مفتتح السؤال
قد وقع من كثير من المحققين آه والناقل من حيث هو ناقل لا يتوجه عليه الاسولة الثلثة المنع والنقض والمعارضة وظاهر ان قول
المجيب قلت منع لقول المعترض الناقل وهي اعم فيلزم ايراد المنع على الناقل ولما كان مبنى هذا الايراد زعم ان قول السيد المحقق وهي
اعم داخل تحت النقل وليس كذلك اراد الفاضل المحشي دفع هذا التوهم برفع مبناه وحقق ان قوله وهي اعم ليس داخلا تحت النقل
فلا يكون منعه مخالفا لداب المناظرة وحاصله ان الذي يستفاد من كلامهم هو ان المراد بحصول الصورة الصورة الحاصلة تسامحا
لئلا يلزم اندراج مقولة تحت مقولة اخرى فان العلم من مقولة الكيف على الاصح فلو فسر بحصول الصورة وهو من مقولة الاضافة لكونه
نسبة بين الحاصل وبين ما يحصل فيه لزم اندراج الكيف تحت الاضافة فلهذا حكموا بالتسامح وقالوا المراد بحصول الصورة الصورة
الحاصلة بان يراد من المصدر معنى اسم الفاعل وتكون الاضافة من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف ولم يظهر من كلماتهم انهم عمموا
الصورة الحاصلة وادخلوا فيها العلم الحضوري ايضا فظهر ان قول المعترض وهي اعم آه ليس داخلا تحت النقل بل هو مقدمة على حدة
اوردها المعترض من عند نفسه لتتميم ايراده فيصح جوابه بمنعها بلا ريب **قوله** لما كان العلم الحصولي من مقولة الكيف قد عرفت ما فيه
من الضعف **قوله** مع كونه من مقولة الاضافة هذا وان اشتهر بين الجمهور ومن ثم تراهم يقولون في العلم ثلثة مذاهب
الاول ان يكون من مقولة الكيف والثاني ان يكون من مقولة الانفعال والثالث ان يكون من مقولة الاضافة لكن النظر
الدقيق يقتضي بطلانه فان حصول الصورة ليس الا الوجود الذهني كما صرح به السيد المحقق في ما سبق والوجود وغيره من الامور العامة
ليست بداخلة تحت مقولة من المقولات عندهم فلا يكون العلم على تقدير كونه عبارة عن حصول الصورة من مقولة الاضافة لا يقال
عدم دخول الامور العامة في مقولة من المقولات يستلزم عدم انحصار الاشياء في المقولات العشر المصرح في كلامهم لانا نقول حصر
الاشياء في المقولات العشر انما هي بالنظر الى الحقائق المتاصلة اي ما لا يكون اعتباريا محضا ولا بسائط ذهنية بل يكون لها
جنس وفصل في الذهن وان كان امرا انتزاعيا كالاضافيات واما ما يكون بسائط ذهنية كالفصول والامور العامة ومنها الوجود
وما يكون اعتباريا محضا كالمجموع من الجواهر والاعراض فليست داخلة تحتها ولا ينتقض الحصر بها وبالجملة حصول الصورة

ليس من مقولة الاضافة فلا يكون وجها للحكم بالتسامح ولو قال لما كان العلم الحصولي من مقولة الكيف وفسر بحصول الصورة مع عده داخلا
في مقولة من المقولات حكموا بالتسامح لكان اولى قوله كما في شرح المواقف اقول لما تفطن المحشي بما يرد على التقرير المذكور للحكم
التسامح على ما بهناك عليه ختمه بختم النقل لئلا يتوجه عليه شيء فان الناقل لا يتوجه عليه شيء من الاسولة قوله ولم يظهر انهم عمموا
ايضا قال بعض الناظرين فيه ان المحقق الدواني واتباعه قد عمموا الصورة الحاصلة بحيث يشمل الحضوري ايضا انتهى اقول
لا بد من تصحيح النقل ولعله لم تحصل له المراجعة الى اسفارهم فان الذي يظهر من المراجعة اليها هو انهم لم يعمموا الصورة الحاصلة اصلا
بل ارادوا اولا الصورة الحاضرة من الصورة الحاصلة ثم عمموا بالنظر الى صنيع المحقق الدواني في حواشي التهذيب حيث عرف اولا
العلم بالصورة الحاصلة من الشيء عند العقل ثم قال والمراد به مطلق الصورة الحاضرة عند المدرك ثم عممه بقوله سواء كانت تلك
الصورة غير الصورة الخارجية وهو في العلم الحصولي او عينها وهو في العلم الحضوري وبالجملة لم يعمم احد منهم الصورة الحاصلة بل الصورة
الحاضرة والسر فيه ان الحصول قد يطلق مرادفا للحضور والوجود الاعم الشامل للحضور بنفسه وبصورته وقد يطلق على ما يختص بالحصولي
فحيث عرفوا العلم بحصول الصورة ارادوا به المعنى الثاني وهو المراد في قول المصنف ههنا والعلم الحضوري لا يكون بحصول صورة
وحيث عمموا التعريف المذكور ارادوا به المعنى الاول الشامل للحصولي والحضوري قوله كيف اي كيف يمكنهم تعميم الصورة الحاصلة بادخال
العلم الحضوري فيها قوله وانما الداعي آه الاظهر ان يقول انما الداعي الى الحكم بالتسامح هو لزوم اندراج ما هو من مقولة الكيف تحت
ما ليس من مقولة من المقولات قوله فلو عمموا آه حاصله انهم انما حكموا بالتسامح في تعريف العلم بحصول الصورة لئلا يلزم اندراج ما هو
من مقولة الكيف اي العلم تحت مقولة الاضافة بحسب هذا التفسير فلو عمموا الصورة الحاصلة للحضوري ايضا لزم الفرار على ما منه
الفرار قوله عاد المحذور المذكور اقول لا يخفى ما فيه فان اللازم فيما سبق لزوم اندراج ما هو من مقولة الكيف تحت مقولة
اخرى واللازم ههنا اندراج ما ليس من جنس مقولة من المقولات تحت ما هو من مقولة الكيف فلا يلزم عود المحذور المذكور بل يلزم
المحذور الآخر اللهم الا ان يقال ليس المراد بالمذكور شخص المذكور بل جنسه وهو لزوم اندراج امر تحت مباينه وهذا القدر من المحذور
مشترك في الموضعين قوله بل حاله كحال المعلوم آه محصله ان العلم الحضوري ليس داخلا تحت مقولة معينة كيف وهو متحد مع المعلوم
ذاتا واعتبارا كما مر تحقيقه فيكون حاله كحال المعلوم فان كان المعلوم جوهرا كالنفس الناطقة كان علمه ايضا وهو عينه جوهرا
وان كان عرضا كان علمه ايضا وهو عينه عرضا ولا كذلك العلم الحصولي فانه مندرج تحت مقولة معينة وهي الكيف على الاصح
قال في المنهية قيل ان الصورة ايضا كذلك لانها تابعة لذي الصورة فان كان جوهرا فالصورة ايضا جوهر وان كان غيره
فالصورة ايضا غيره فالصورة ليست مطلقا كيفية بل هي تابعة لذي الصورة انتهت وقد مر منا ما يتعلق بهذا المقام فتذكر
قوله بل هو اي قوله وهي اعم قوله واذا وعيت هذا اي حفظت وفهمت ان قوله وهي اعم ليس بداخل تحت النقل قوله
ان حاصل الجواب آه هذا حاصل للجواب على تقدير عدم دخول الجملة المذكورة تحت النقل بالمنع عليها واما ما قال بعض الناظرين
هذا حاصل الجواب على تقدير ان يكون قوله وهي اعم غير داخل تحت النقل وعلى تقدير ان يكون داخلا تحته انتهى فيعزى لبعض القلم فانه
مع عدم صحته في نفسه ينافيه الفاء الداخلة على العلم وكذا اقول ذلك البعض الحاصل ان القول بتعميم الصورة الحاصلة
من الحصولي والحضوري وان صدر عن بعض المحققين لكن لا يجب اتباعه لكونه باطلا انتهى قوله لان المفهوم منها آه منشأ الفهم

له اي مولانا جلال الدين الدواني رح ١٢ منه مد ظله

نفطة من به يحصل وجه آخر لكون تعريف العلم بالصورة الحاصلة من الشئ اولى من تعريفه بحصول صورة الشئ بلا لفظة من

قوله بالذات كما فى التصديقات **قوله** او بالاعتبار كما فى التصورات **قوله** فكيف تعم الحضورى فان فى الحكاية لابد من المغايرة بين الحكاية

وما هى حكاية عنه ولو اعتبارا وفى الحضورى التغاير مفقود مطلقا **قوله** لانه وان وجد آه دفع توهم عسى ان يتوهم ان التغاير الاعتبارى

موجود فى الحضورى ايضا فان النفس مثلا من حيث ان فيها قوة عاقلة عالم ومن حيث ان فيها قوة معقولة معلوم ومن حيث ان فيه قوة

الكشف علم وهذا كتغاير المعالج والمستعلج فلو عم الحصولى الحضورى ايضا لم يلزم محذور اصلا وجه الدفع ان هذا التغاير ليس تغايرا حقيقة بحسب

المصداق انما هو تغاير بحسب العنوان بعد الصدق فلا ينفع اذ لابد فى الحكاية من التغاير حقيقة **قوله** فما وهم المتوهم المولوى محمد عظيم قال فى المنهية

اى اذا كان قوله وهى اعم تتمة اورده المعترض فما وهم فاسد انتهت **قوله** والناقل لا يتوجه عليه آه الاولى ان يقول والناقل من حيث انه

ناقل آه وتوضيح المرام ان المنع عندهم عبارة عن طلب الدليل على مقدمة معينة من الدليل والنقض عبارة عن ابطال الدليل متمسكا بشاهد

اما التخلف او لزوم المحال والمعارضة عبارة عن اقامة الدليل على خلاف ما اقام عليه المدعى الدليل فلابد لهذه الثلثة من الدعوى والدليل

والناقل اذا نقل شيئا كان يقول قال ابو حنيفة النية ليست بشرط فى الوضوء فلا يخلو اما ان يصير مدعيا بما نقله اولا فان صار مدعيا بالمنقول

فقد صار غاصبا لمنصب المدعى لان منصبه لم يكن الا تصحيح النقل فقط فاذا اراد الاستدلال عليه صار غاصبا لمنصب المستدل والغاصب

ترد عليه الاسولة الثلثة فيرد على مثل هذا الناقل كل واحد من هذه الثلثة لكن لا من حيث انه ناقل بل من حيث انه مدع وعلى الثانى لا تتوجه

عليه شئ من الاسولة فان تعريفاتها تنبئ عن وجود الدعوى والدليل وهما مفقودان فى النقل من حيث هو نقل وان اردت زيادة توضيح لذلك فاستمع ان فى

النقل يتحقق اربعة امور الناقل والنقل والمنقول والمنقول عنه ولا معنى لتوجه الاسولة على الناقل وهو ظاهر ولا على النقل الذى هو فعل الناقل فانه لو ورد عليه المنع

مثلا فاما ان يكون غرض المانع منه عدم تسليم النقل بان يقول لا نسلم انك تنقل كذا فهذا باطل قطعا واما ان يكون غرضه طلب تصحيح النقل فذلك ليس بمنع حقيقة

وكذا لا معنى لتوجه الاسولة على المنقول عنه وهو ظاهر فان المنقول عنه اما الكتاب او المعتمد ولا معنى لتوجه السوال عليه بقى الشق الثالث وهو ورود

الاسولة على الشئ المنقول وهو وان كان صحيحا بحسب الظاهر لكنه ليس كذلك لان الناقل لم يلتزم صحته حتى يرد عليه الايراد الا ان يكون غرض

السائل طلب تصحيح النقل فهو امر آخر وهذا معنى قول بعض المحققين لا يمنع النقل الا مجازا فالمراد بالنقل المنقول لا معناه المصدرى وقد اوضحت

ذلك كله فى شرح الرسالة العضدية المسمى بالهدية المختارية **قوله** فاسد وذلك لما عرفت ان قول المعترض وهى اعم ليس داخلا تحت النقل

وقال بعض العلماء ينبغى ان يعلم انه يمكن دفع هذا الوهم على تقدير اندراج ذلك القول تحت النقل بان المنع وان لم يكن متوجها على نفس النقل

لكن يتوجه على المنقول عنه اذا كان فيه الفساد فلا يقال هذا النقل من فلان ممنوع ويجوز ان يقال ما نقل عن فلان ممنوع اذا كان فى ذلك

فسادا وفى ما نحن فيه المنقول عنه فاسد انتهى وقلده بعض الناظرين وزاد عليه تجويز ورود المنوع الثلثة على المنقول عنه حيث قال

انت تعلم انه على تقدير كونه داخلا تحت النقل هذا التوهم فاسد ايضا اذ المنوع الثلثة وان لم تتوجه على النقل لكن يجوز توجهها على المنقول

عنه كما فى ما نحن فيه انتهى ولعلى ما عنى ورود المنع واخويه على المنقول عنه فانها انما ترد على الدليل او الدعوى والمنقول عنه ليس بدليل

ولا دعوى وهذا امر يفهمه البله والصبيان **قال** فى المطارحات هو علم لكتاب صنفه ابو الفتوح شهاب الدين بن يحيى بن حبش الحكيم

السهروردى المقتول فى سنة سبع وثمانين وخمسمائة صاحب حكمة الاشراق والتلويحات وهيا كل النور وغيرها ابن اخت العارف

الكامل الشيخ شهاب الدين السهروردى المعروف صاحب السلسلة وتمام عبارته هكذا اذا ادركنا شيئا بعد ان لم ندركه فاما ان يحصل فينا امر

بل بما ستغايران مصداقا بالذات او بالاعتبار فلابد ان يكون تلك الصورة مغايرة للمعلوم مصداقا فكيف تعم الحضورى لانه وان وجد بينه وبين معلومه مغايرة فى ذاتيته المتأخرة عن صدقها [illegible]

[illegible] ای المولوی تراب علی ۱۲ منه مدظله

اولم يحصل على الثاني فاما ان يزول عنا شئ اولم يزل فان لم يحصل ولم يزل فاستوى حالتا قبل الادراك وبعده وهو محال وان زال
عنا شئ فاما ان يكون ذلك الشئ ادراك امر آخر او صفة غير الادراك وعلى الاول فيكون ذلك الادراك امرا وجوديا اذ الامر العدمي لا يكون
استفارة لما ليس بشئ وعلى الثاني للنفس ادراكات غير متناهية فيجب ان يكون فينا صفات غير متناهية يبطل واحد منها عند قصد النفس الى
ادراك شئ ثم الادراك للشئ تحصيل لا استفار ويجده الانسان من نفسه تحصيلا لا تخلية ليس وجود الشئ في الاعيان نفس الادراك به والا
لكان كل موجود مدركا لكل احد وايضا ما كان المعدوم في الاعيان مدركا وما سبق علم الشئ على وجوده وبالجملة لابد من حصول اثر في النفس
فاذا كان للشئ وجود في الخارج ان لم يطابقه الاثر عندك فليس بادراك له كما هو وان طابقه من وجه فادراك له من ذلك الوجه وان طابقه
من جميع الوجوه التي هو لها فحصل الادراك به كما هو انتهت ولابد علينا ان نذكر اولا ما يتضح به كلام المطارحات وثانيا ما يرد عليه من
المناقشات فنقول غرض صاحب المطارحات ههنا اثبات ان علم الاشياء بحصول صورها فينا لا على طريق الازالة عنا وتوضيحه ان النفس
لما كانت مجردة عن المادة ولواحقها فتكون ذاتها وصفاتها الانضمامية حاضرة عندها فتدركها ادراكا حضوريا غير محتاجة الى امر آخر
وقد مر تفصيله واما الاشياء الغائبة عنها اي ما عدا ذاتها وصفاتها فلا سبيل الى علمها الا بواسطة بها ينكشف المعلوم عندها وهي
الصورة العلمية الحاصلة وذلك لانا اذا ادركنا شيئا من الاشياء الغائبة عنا على سبيل الادراك الحصولي بعد ان لم ندركه كزيد مثلا
فلا يخلو اما ان يحصل فينا امر اولم يحصل على الثاني فاما ان يزول عنا شئ اولم يزل فهذه ثلثة احتمالات كلها باطلة الا الاول وهو
المطلوب اما بطلان الاحتمال الثالث وهو ان لا يحصل شئ ولا يزول فيبينه بقوله فان لم يحصل ولم يزل وقدمه على الاحتمال الثاني
لقلة الكلام فيه وكثرته في الثاني وحاصله انه لو لم يحصل فينا امر عند علمنا بزيد ولم يزل عنا امر يلزم استواء حالة الادراك وقبله واللازم
باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان اللازم فلانه اذا استوى حال العلم وما قبله فلا يكون في العالم زيادة امر عند
العلم فاي سبب لحصول العلم له في هذا الوقت دون ما قبله على انا اذا رجعنا الى وجداننا نجد حال العلم شيئا لم نجده في حال الجهل واما
الاحتمال الثاني وهو ان يكون العلم بزوال شئ عنا لا بحصوله فبين بطلانه بقوله وان زال عنا شئ آه وتوضيحه انه لو كان علم الاشياء
بالازالة فاذا علمنا زيدا وزال عنا شئ فلا يخلو اما ان يكون ذلك الشئ الزائل ادراك امر آخر كعمرو مثلا بان يكون قد ادركنا عمرا
قبل علم زيد فاذا ادركنا زيدا زال عنا ذلك الادراك فكان زواله ادراكا له واما ان يكون صفة غير الادراك من صفاتنا النفسانية

* ۱۴۹

كالسرور والحزن وغير ذلك ولا احتمال ثالث سواهما وكل منهما باطل فمذهب الازالة باطل اما بطلان الاول فبينه بقوله وعلى الاول
واما بطلان الثاني فبينه بقوله وعلى الثاني توضيح الاول انه اذا كان ادراك شئ كزيد بزوال ادراك امر آخر كعمرو يلزم كون الادراك
الزائل وجوديا لا عدميا سلبيا اذ لو كان امرا عدميا بان يكون ادراك عمرو بزوال ادراك آخر قبله كبكر لا بحصول شئ ولهذا
يلزم تعلق الاستفار بالامر العدمي واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه اذا كان ادراك زيد زوال الادراك عمرو وقد فرضنا
ايضا زوالا والازم تعلق الزوال بالزوال ضرورة وكذا ادراك عمرو ولما كان زوال الادراك بكر وهو ايضا زوال لادراك آخر قبله لزم تعلق
العدم بالعدم وقس عليه واما بطلان اللازم فلان العدم مفهوم يقتضي الاضافة الى الوجود ولا يمكن تعلقه بالعدم واللازم ان يكون
للسلب نقيضان احدهما مسلوبه وثانيهما سلبه وتعدد النقيض لشئ واحد باطل عندهم وستطلع على تحقيق ذلك عن قريب ولما
بطل اللازم بطل الملزوم فلا يكون الادراك الزائل اعني ادراك عمرو مثلا امرا عدميا بل وجوديا فثبتت وجودية الادراك الزائل فبطل مذهب

الا ان العقل لا يقال المطلوب ثبوت وجودية جميع الادراكات ولم يثبت الا انا نقول قد ثبت منه وجودية جميع الادراكات باجراء هذا التقرير فانا لو ادركنا
زيدا وكان علمه زوالا لادراك عمرو ولزم وجودية ادراك عمرو وادراك عمرو اذا كان زوالا لادراك بكر تلزم وجودية ادراك بكر وهكذا هذا في السلسلة الماضية
واما في المستقبلة فنقول اذا ادركنا بعد ادراك زيد شيئا يلزم منه كون ادراكه وجوديا ثم اذا ادركنا بعده امرا آخر يلزم كون ذلك الادراك وجوديا وهكذا فان قلت
قد تقرر في مقره ان الادراكات الحصولية للنفس لا تحدث الا بعد مرتبة العقل الهيولاني سواء كانت النفس قديمة او حادثة فنقول لا تثبت من هذا
التقرير وجودية اول ادراك حصل لها لانه ليس قبله ادراك شيء فلا يكون زوال الشيء فلا تثبت من تعلق الزوال به وجوديته قلت فيه تسليم المدعي
فان قلت هذا التقرير لا يتم في آخر ادراك حصل للنفس في ذلك في الآن الذي قبل آن الموت فانه ليس بعده ادراك وزوال يتعلق به حتى تثبت منه
وجودية هذا الادراك فيحتمل ان يكون جميع الادراكات وجودية دون الادراك الاخير وهو خلاف المطلوب قلت اولا انه لا قائل
بالفصل فلما ثبتت وجودية جميع الادراكات سوى الاخير ثبتت وجوديته ايضا وفيه انه على هذا لا يبطل مذهب الازالة بالكلية
بالتقرير المذكور الا بعد انضمام عدم القائل بالفصل او تساوي جميع الادراكات في الوجودية والعدمية وهو خلاف ما صرح به السيد
المحقق ههنا فانه ذكر ان تقرير صاحب المطارحات يدل على الايجاب الكلي وسياتي تحقيقه وثانيا ان الذي ثبت بالبرهان القطعي هو ان ادراكات
النفس لا تنقطع بل لها بعد الموت ايضا ترقيات وعلوم فلا يتحقق الادراك الاخير وثالثا انا لو سلمنا تحقق الادراك الاخير لكنا نقول على هذا
التقدير وان لم يتحقق بعده ادراك لكن يمكن في ذلك البتة فنقول لو كان هذا الادراك الذي فرضتموه اخيرا زوالا وعدميا يلزم امكان تعلق العدمي
بالعدمي لامكان ان يتعلق به زوال وعلم ان لم يمت الرجل في ذلك الآن وتعلق العدمي بالعدمي محال بنفسه فامكان ذلك ايضا محال
لان امكان المحال محال واذا استحال اللازم استحال الملزوم وهو كون ذلك الادراك الاخير عدميا فثبت المطلوب وهو وجودية جميع الادراكات
بالتقرير المذكور هذا كله ما ظهر لي في هذا الوقت فاحفظه فانه من نوادر الوقت وتوضيح الثاني انه لو كان الزائل عند العلم بزيد مثلا صفة من
الصفات النفسانية غير الادراك يلزم اجتماع صفات غير متناهية في وقت واحد واللازم باطل بالبراهين فالملزوم مثله ووجه الملازمة
ان للنفس في كل وقت قوة لان يدرك الامور الغير المتناهية وادراكات الامور الغير المتناهية على هذا التقدير زوالات كل منها زوال
لصفة موجودة في النفس من قبل فلا بد من ان يكون بازاء العلوم الغير المتناهية صفات معلومة غير متناهية فان العلم يكون بحسب
المعلوم توحدا وتعددا كيف لا ولا يمكن تعلق الزوال الواحد بامور كثيرة فلا بد لكل زوال من امر فيلزم اجتماع الامور الغير المتناهية
في النفس قطعا فثبت من هذا كله ان علم الاشياء الغائبة عنا يكون بحصول صورة فينا لا بزوال شيء عنا ثم اورد صاحب المطارحات
دليلا آخر لاثباته بقوله ثم الادراك للشيء تحصيل الخ وحاصله ان الانسان اذا رجع الى وجدانه وتامل في جنابه يجد تحصيل امر عند العلم
بشيء لا زوال امر فبطل مذهب الازالة ثم ايده بقوله وليس وجود الشيء في الاعيان الخ وحاصله ان ادراك الاشياء زائد على ذواتها
ووجوداتها وهو المسمى بالصورة العلمية الموجودة في الذهن وجود الصفة في الموصوف ولا يمكن ان يكون علم كل شيء نفس وجوده في الخارج
واللازم مفاسد عديدة منها لزوم ان يكون كل موجود مدركا لان ملاك الادراك كان نفس الوجود والاشياء متساوية الاقدام
في الوجود فلا بد ان يكون كل موجود مدركا للنفس ومنها لزوم عدم سبق علم الشيء على وجوده اذ لا يتصور الشيء قبل نفسه لما كان العلم
عبارة عن نفس وجود الشيء العيني فكيف يتصور سبق العلم على الوجود ومنها لزوم عدم علم المعدومات لفوات مناط العلم
هناك فثبت ان نفس وجود الاشياء ليس كافيا في العلم بل لا بد من حصول صورة وظاهر ان الشيء ما لم يطابق الشيء لم يكن حاكيا

عنه فلا بد من ان يكون في ذلك الاثر الحاصل مطابقا للذي الاثر فان كانت المطابقة تامة يكون العلم ايضا تاما وان كانت ناقصة يكون العلم ايضا ناقصا
هذا حاصل كلام المطارحات من قوله الى آخره ويرد عليه ايرادات الاول ما اورده المحقق الدواني[1] في شواكل الحور شرح هياكل النور بانه على تقدير ان يكون
كل ادراك سوالا لادراك امر آخر لم لا يجوز ان يكون زوالا لادراك حضوري لا يكون مسبوقا بعدم الادراك لا يلزم من كون كل ادراك حصولي زوالا كون العلم
الحضوري ايضا كذلك وحاصله على ما قيل ان ههنا احتمالا ثالثا سوى احتمالي المطارحات وهو ان يكون ذلك الزائل علما حضوريا والتقرير المذكور
وان اثبت كون ذلك الزائل الحضوري وجوديا لا محالة لكنه لا يفيد اذ الغرض اثبات وجودية العلم الحصولي لا العلم الحضوري ولم يثبت
يحتمل ان يكون جميع الادراكات الحصولية ازالة والادراك الحضوري وجوديا ولا يلزم من كون الحصولي زوالا كون الحضوري ايضا
زوالا فما لم يبطل هذا الاحتمال لم يثبت المدعى وعندي ان هذا الحاصل لا ينطبق على عبارة المحقق المذكور وتقريره المنطبق عليه
ما ذكرته في تعليق الحمائل على تعليق السيد الزاهد المتعلق بشرح الهياكل ان غرض المحقق منع الملازمة التي ذكرها صاحب المطارحات
بين كون ذلك الشيء ادراك امر آخر وبين لزوم وجودية ذلك الادراك فافهم واجاب عنه السيد المحقق في حواشي شرح الهياكل بقوله
الظاهر ان المستدل اراد بالادراك الادراك الحصولي فعلى هذا زوال الادراك الحضوري يكون انتفاء لصفة اخرى غير الادراك ويكون
داخلا في الشق الثاني انتهى وحاصله على ما فصلت في تعليقاتي عليها منع بطلان الحصر بان هذا الاحتمال الذي ظنه المورد ثالثا داخل
في الثاني بان يكون المراد من الادراك الواقع في الشق الاول الادراك الحصولي بقرينة المقام وكذا المراد بالادراك المضاف للغير ايضا
هو الادراك الحصولي بناء على ان المعرفة اذا اعيدت معرفة كانت عين الاولى فيكون المعنى وان زال عنا شيء فاما ان يكون ذلك
الشيء الزائل ادراك امر آخر على سبيل الحصول كعلم عمرو مثلا او لا يكون كذلك بل صفة غير الادراك الحصولي سواء كانت تلك الصفة علما
حضوريا لامر آخر او امرا آخر فيكون الاحتمال المذكور وهو ان يكون الزائل علما حضوريا داخلا في الشق الثاني ولا تبطل ملازمة صاحب
المطارحات والايراد الثاني[2] ان الشق الاول لما كان عبارة عن كونه غير حضوري فيكون حصوليا فيكون وجوديا ايضا لما عرفت
من ان الحصول والوجود والثبوت الفاظ مترادفة تحتها معنى واحد فلا حاجة الى مؤنة الاستدلال والجواب ان تعيين الطريق
ليس من داب المناظرين على ان الشق الاول عبارة عن كون الزائل غير حضوري وهو اعم من ان يكون حصوليا فيكون امرا وجوديا
او عدميا بان يكون زوالا فيكون امرا عدميا فلا يثبت من مجرد كونه غير حضوري كونه حصوليا وجوديا ما لم يقم برهان عليه والايراد
الثالث[3] ما اورده ذلك المحقق في شرح الهياكل ايضا من انه على تقدير ان يكون زوالا لامر آخر غير الادراك الحصولي لا يلزم ان يكون
للنفس صفات غير متناهية وانما يلزم ذلك لو كان في قوة النفس ادراكات غير متناهية وربما يمنع ذلك ويقال لكل نفس قوة ما تحصل
من المعلومات وتلك الامور متناهية ولا يخفى عليك ما في هذا الايراد من الغفلة فان في ادراك النفس للامور الغير المتناهية صورا اربعا الاولى ان تدرك
النفس الامور الغير المتناهية بالفعل في آن واحد والثانية[4] ان تدرك ادراكا واحدا متعلقا بادراكات غير متناهية بالاجمال والثالثة
ان تدرك الامور الغير المتناهية على سبيل التعاقب في الازمنة الغير المتناهية والرابعة[5] ان تدركها في كل آن على سبيل البدلية
وليس المراد ههنا الصورة الاولى كما زعمه المورد المحقق لاستحالتها واما الصورة الثانية والثالثة فلا استحالة
فيهما فلا تكونان مرادتين ههنا ايضا فبقيت الصورة الرابعة وهي المرادة ههنا وتوضيحه ان للنفس في كل آن قوة
ادراك الامور الغير المتناهية على سبيل البدلية بان لها قوة ان تدرك في هذا الآن زيدا او بكرا او خالدا او عمرا وهكذا

[1] اي مولانا جلال الدين الدواني ١٢ منه مد ظله

قوله الايراد الثاني

قوله الثالث

١٥١

يمكن لها ان تدرك جميع الامور الغير المتناهية في آن واحد لا على سبيل الاجتماع بل على سبيل البدلية فلا بد ان يكون في النفس قبل
هذا الآن زائلات غير متناهية يزول واحد منها عند تعلق العلم به فان قلت اي حاجة الى وجود الامور الغير المتناهية في النفس قبل
هذا الآن فانها لا تدرك في هذا الآن الا شيئا واحدا فغاية ما يلزم وجود زائل هذا العلم قبل هذا الآن لا وجود غيره قلت لما كانت النفس
قادرة على ادراك امور غير متناهية على سبيل البدلية في كل آن يلزم اجتماع الامور الغير المتناهية فيها قبل هذا الآن لتقدر النفس على
ازالة اي شيء شاء من الاشياء المجتمعة فيها فانه لو لم توجد فيها في الآن السابق الامور الغير المتناهية بل القدر المتناهي مثلا عشرة امور فلا تقدر
النفس على ادراك الامور الغير المتناهية بدلا في الآن اللاحق بل لا تقدر الا على زوال هذا القدر اي عشرة زوالات وقد فرضنا ان للنفس قدرة
الادراكات الغير المتناهية بدلا هذا خلف والايراد الرابع ما اورده ذلك المحقق في شرح الهياكل ايضا بانه بعد تسليم وجود الامور الغير المتناهية

ف الايراد الرابع

في النفس بطلانه ممنوع اذ لا يلزم كون تلك الصفات الغير المتناهية مرتبة وجوابه يعلم من تحقيق المصنف ههنا فانه اثبت الترتيب بين تلك
الامور وسيجيء تحقيقه على انه يخالف ما صرح به ذلك المحقق ايضا في شرح العقائد العضدية ان الامور الغير المتناهية مطلقا مرتبة وشنع به على

ف الايراد الخامس

الحكماء القائلين بان من الامور الغير المتناهية ما هي غير مرتبة تشنيعا بليغا والايراد الخامس انه لو اريد ما ليس بشيء ما هو لا شيء محض
اي سلب بسيط فنقول يحتمل ان يكون الزائل السابق سلبا عدوليا ولا يلزم ح تعلق العدمي بالعدمي اذ كل ادراك زائل على هذا التقدير كادراك
عمرو مثلا سلب عدول له نحو من الثبوت فاذا علمنا زيدا عرض الزوال بذلك النحو من الثبوت وبقي العدم المحض فلم يلزم ح كون العدمي متعلقا
للعدمي اي السلب المحض فلم يثبت من هذا الدليل كون الحصولي وجوديا محضا اي لا سلبا محضا ولا سلبا عدوليا وان اريد باللاشيء السلب
مطلقا محضا كان او عدوليا فلا نسلم هذه المقدمة اذ السلب العدولي لما كان له نحو من التحقق يتعلق به العدم البتة ومحصل هذا الايراد الكلام
على احدى مقدمتي الدليل فان في الدليل لصاحب المطارحات على سبيل القياس هكذا لو كان الادراك عبارة عن زوال ادراك آخر لزم تعلق العدمي بالعدمي لكن تعلق

ف الايراد السادس

العدمي بالعدمي محال فكذا الملزوم فلما كان المراد بالعدمي الذي تعلق به العدمي السلب البسيط المحض فالصغرى ممنوعة لجواز تعلق العدم بالعدم الثابت وان كان المراد به العدمي
مطلقا فالكبرى ممنوعة والايراد السادس ان لفظ الوجودي يطلق على ثلثة معان الاول الموجود في نفس الامر سواء كان في الذهن او في الخارج ويقابله العدمي بمعنى المعدوم
في نفس الامر والثاني الموجود في الخارج وهو اخص من الاول ويقابله العدمي بمعنى المعدوم في الخارج وان كان موجودا في الذهن والثالث ما لا يكون السلب جزءا
لمفهومه فان اريد بالوجودي ههنا المعنى الاول يكون معنى المقدمة المذكورة ان الامر العدمي لا يكون انتفاء العدمي اي معدوم في نفس الامر
وهو ظاهر فهو وان كان صحيحا في نفس الامر لكنه لا يفيد فاتمام التقريب اذ غاية ما يلزم منه كون الادراك الحصولي موجودا في نفس الامر اعم من
ان يكون موجودا في الخارج او في الذهن واعم من ان يكون السلب جزء المفهوم او لا يكون والمطلوب ههنا انما هو اثبات ان العلم الحصولي موجود
في الخارج فيما من غير ان يعتبر السلب في مفهومه وان اريد الثاني فلا تكون المقدمة المذكورة صحيحة لانه يكون معناها على هذا التقدير ان الامر

ف الايراد السابع

العدمي لا يكون انتفاء لما ليس موجودا في الخارج وهذا باطل لان من الاشياء ما لا وجود له في الخارج بل في الذهن ويعرض له العدم وان اريد
الثالث لا تكون المقدمة المذكورة صحيحة ايضا اذ على هذا يكون معناها ان الامر العدمي لا يكون انتفاء لما يكون السلب جزء المفهوم وهذا باطل
فان العدمي كثيرا ما يكون انتفاء لما يكون السلب جزء المفهوم كاللاعمى والايراد السابع ان الثابت بالشق الاول في الدليل المذكور ليس الا

ف الايراد الثامن

وجودية ذلك الادراك الزائل ولا يلزم من وجوديته ادراك حصولية لجواز ان يكون حضوريا فلا يثبت كون الحصولي وجوديا وجوابه يعلم مما
ذكرنا سابقا ان المراد بالادراك الواقع في الشق الاول الادراك الحصولي فاحتمال كونه حضوريا خارج من البين والايراد الثامن ما اورده

بعض الناظرين وافتخر به حيث قال التحقيق ان الذي ذكره صاحب المطارحات على تقدير تمامه لا يدل الا على حصول امر في الذهن حين تعلق
العلم بشيء ولا يدل على ان العلم عبارة عن حصول امر في الذهن اذ يجوز ان يكون العلم على تقدير كونه امرا وجوديا حالة اخرى مسماة بالحالة
الادراكية ويكون الحاصل في الذهن متعلق العلم كما سيحققه الشارح وهذا الايراد مشترك الورود على صاحب المطارحات وعلى المصنف لا يمكن
دفعه اصلا انتهى **اقول** القول بالحالة الادراكية من مبتدعات المتاخرين كشارح التجريد الجديد وصاحب الافق المبين وتبعهما السيد المحقق
وتبعهم صاحب سلم العلوم واشباهه واما في كلام المتقدمين فليس لها اثر ولا خبر فانهم اتفقوا قاطبة على ان العلم هو الصورة الحاصلة وفرعوا عليه
مقدمات كاتحاد العلم والمعلوم وغير ذلك اذا عرفت هذا فنقول ان كان غرض هذا المورد من كلامه البيان الواقعي لان كلام صاحب المطارحات ما
لا يستقيم على مذهب المتاخرين فمسلم لكنه لا يفيد ههنا وان كان غرضه الايراد على صاحب المطارحات كما يقتضيه سباقه[١] وصرح به في سياقه
فهو ليس بوارد لا على صاحب المطارحات ولا على المصنف ولا على غيرهما من المحققين لان كلامهم مبني على ما حقق عندهم من ان العلم هو الصورة
العلمية والايراد التاسع ما اورده ذلك المحقق في شرح الهياكل ايضا حيث قال بعد نقل كلام صاحب المطارحات انت خبير انه لا يخلو عن
ضرب اقناع اذ لم لا يجوز ان يكون الحاصل للنفس نسبة ما الى ذلك المعلوم فان قلت تحقق النسبة فرع تحقق المنتسبين ونحن ندرك ما ليس
بموجود في الخارج فلا بد من وجود آخر واذ ليس في الخارج فهو في الذهن قلت الدليل جار على ان للمفهومات ضربا آخر من الوجود واما انه في الذهن
فلا نسلم ذلك فلا يلزم الا وجوده في مدرك ما عقلا او نفسا نباتية او فلكية او غيرها ان اكثر واما ان كل معلوم فهو موجود في نفس عالمة فلا يتم
الدليل عليه سالما من المنع انتهى واجاب عنه الفاضل[٢] المنصور في شرحه الهياكل النور بان المستدل ردد بين اقسام ثلثة لا رابع لها وتقرير الدليل
على الوجه الملخص ان الادراك بعد ان لم يكن حالة حادثة فينا بالضرورة وتلك الحالة اما ان تكون صفة موجودة فينا اولا وعلى الثاني اما ان تكون
زوال صفة اخرى اولا والكل باطل الا الاول فثبت المطلوب **اقول** لا يخفى ان هذا الجواب لا يسمن ولا يغني من جوع فانه ماذا اراد بقوله الادراك
حالة حادثة فينا ان اراد انه حالة حادثة فينا كحصول الصفات الانضمامية للموصوف فهو ممنوع عند المعترض لا بد لاثباته من برهان ودعوى
الضرورة لا تسمع وان اراد الاعم من ذلك ومن حصول النسبة المختصة والرابطة الخاصة بين العالم والمعلوم فهو لا يفيد المورد الا بعد ابطال الثاني والتي اقول خلاصة الكلام
ههنا ان دليل صاحب المطارحات المذكور ليس دليلا برهانيا بل هو دليل اقناعي مبني على مقدمات مشهورة مسلمة بين الحكماء ككون العلم
عبارة عن الشيء الحاصل في الذهن لا عبارة عن الاضافة وككون العلم هو الصورة الحاصلة لا حالة اخرى تحصل بعدها وكعدم تعلق العلم
بالعدم ومع ذلك فلا يثبت منه الا كون الادراك اعم من الوجودي والانتفاء الثابت لا وجودية خاصة والمطلوب هذا لا ذاك
اللهم الا ان يقال الغرض منه ليس الا نفي كونه زوالا محضا واما نفي كونه انتفاء ثابتا فبدليل آخر فتدبر ولقد اطلنا الكلام في هذا المقام
وفصلنا ما لم يفصله الاعلام لان المقام مقام مزلة الاقدام كم زلت فيه اقدام الاقوام **قوله** حاصلة آه قد ذكرنا محصول الحاصل فلا تغفل
قوله للنفس الموجودة فائدة تقييدها بالموجودة ستظهر عن قريب **قوله** اما ان يكون ايضا اي كما فرض زواله علما حصوليا **قوله**
اي امرا يريد ان المراد بالصفة الامر مطلقا لا معناها الحقيقي فلا يرد عليه ما سيأتي **قوله** غير الادراك الحصولي تتحقق فيه ثلث صور
احدها ان يكون في ذلك الزائل علم الصفة الانضمامية وثانيها ان يكون للنفس صفة من صفاتها كالسرور والحزن وغيرهما وثالثها
ان يكون علم النفس بذاتها واليها اشار بقوله سواء كان علما حضوريا اولا **قوله** وعلى الثاني اي على تقدير ان يكون الزائل امرا غير الادراك
الحصولي يلزم وجود الامور الغير المتناهية في النفس فقيل ان الادراك جسمانية قوة لادراك الامور الغير المتناهية على سبيل البتة

[١] السباق بفتح السين بعدها باء موحدة يستعمل في القرينة اللفظية المتقدمة والسياق بكسر السين بعدها ياء مثناة تحتانية في المتاخرة هذا على الاكثر ١٢ منه نظله

[٢] اي الفاضل غياث الدين المعروف بالمنصور ابن صدر الدين الشيرازي معاصر الدواني رحمهم الله تعالى ١٢ منه نظله

اي امرا غير الادراك الحصولي سواء كان علما حضوريا ام لا وعلى الثاني فللنفس الخ ١٢

قوله وعلى الاول اي على تقدير كون ذلك الزائل صوابيا قوله والالزم اه اي وان لم يكن الزائل وجوديا لزم تعلق العدم بالعدم

واللازم باطل فالملزوم مثله قوله انتفاء العين بشئ يستفاد منه ان المعدوم ليس بشئ والتحقيق ان الشئ قد يطلق على الموجود

فالمعدوم لا يكون شيئا بهذا المعنى وقد يطلق على ما يصح ان يعلم ويخبر عنه فيكون المعدوم بل الممتنع ايضا شيئا بهذا المعنى كذا حققه المحقق

الدواني في حواشي شرح التجريد والمراد ههنا هو المعنى الاول قوله وهو محال هذا هو المشهور من الجمهور وتوضيح المقام ان السلب ان اعتبر معه ثبوت

كما في القضية المعدولة يسمى سلبا ثابتا وان لم يعتبر معه ثبوت يسمى سلبا محضا وانتفاء بسيطا والسلب الثابت يتعلق به السلب اتفاقا واما السلب

المحض فهل يتعلق به سلب اختلفوا فيه فالذي ذهب اليه الجمهور هو انه لا يتعلق السلب به انما يتعلق بالوجود والثبوت وادعوا فيها الضرورة

واستدل عليها المحقق الدواني في حواشيه الجديدة لشرح التجريد بان السلب المحض لما كان معنى غير مستقل فلا تكون له صلاحية لان يضاف

اليه السلب اذ لا بد للمضاف من ان يكون ملتفتا اليه بالذات ولا يخفى عليك ما فيه فانه منقوض بايراد السلب الرابطي على النسبة الايجابية

فانها ايضا رابطة فلو كانت الرابطية مانعة عن التعلق فكيف يورد السلب على الايجابية لكونها رابطة وايضا قد تقرر في مقره ان الحق

هو الجعل البسيط واثره ليس الا نفس الماهية من دون اللحاظ الى وجودها واتصافها بوجودها وهي في هذه المرتبة معدومة محضة لا حظ لها

من الوجود ومع ذلك فيتعلق العدم بها فيها فقولكم السلب لا يضاف الا الى الوجود غير صحيح واجاب بعضهم عن الاول بان كلام الدواني

مبني على ما ذهب اليه المتاخرون من ان النسبة السلبية نسبة بسيطة كالايجابية مغايرة لها بالذات وعن الثاني بان الحصر في قولهم ان السلب

لا يضاف الا الى الوجود ليس حقيقيا بل هو بالقياس الى السلب وفيهما ما فيهما اما في الاول فلان كلام الدواني في مواضع من تصانيفه صريح

في ان النسبة السلبية عبارة عن رفع النسبة الايجابية فنسبته لبساطتها اليه مما لا ينبغي ان يصغى اليه واما في الثاني فلان غرض المورد ليس الايراد

على هذا الحصر حتى يقال بانه اضافي بل غرضه انه كما انكم جوزتم ورود السلب على نفس الماهية من غير لحاظ الثبوت فلم لا تجوزون وروده

على ماهية السلب مع قطع النظر عن الوجود اذ لا فرق بين الماهيات الاخر وبين ماهية السلب حال عدم لحاظ الثبوت معها والقول

بان الحصر اضافي لا يدفعه بل هو اول الكلام ولعل التحقيق هو ما ذهب اليه المحققون من انه يمكن اضافة السلب المطلق الى السلب المطلق ايضا

كما انه يضاف الى الوجود والماهيات الاخر والفرق بين امر وامر مما لا برهان عليه لا يقال فعلى ما جوزتم من اضافة السلب الى السلب

من غير لحاظ الى التحقق يختل كثير من قواعدهم المضبوطة منها حصر القضية عند اتحاد الطرفين في الموجبة والسالبة فانه لما جاز ورود السلب

على السلب خرج قضية ثالثة وهي سالبة السالبة فيختل الحصر ومنها قولهم الشئ الواحد ليس له الا نقيض واحد فانه على هذا يكون للسلب

نقيضان سلب السلب والوجود ومنها تفسيرهم التناقض باختلاف المقدمتين بالايجاب والسلب لاحتمال سلب السلب وهو غير السلب

ومنها اشتراط ايجاب صغرى الشكل الاول فانه لا ريب في ان قولنا ليس لا شئ من الانسان بحيوان وكل حيوان جسم ينتج بعض الانسان

جسم فاشتراط ايجابها لا يكون صحيحا ومنها اشتراط ايجاب المقدمتين مع كلية احديهما في الشكل الرابع ومنها ايجاب الصغرى

في الشكل الثالث ومنها عدم انعكاس السالبة الجزئية بالعكس المستوي الا ان تكون من الخاصتين فانه لا شك ان قولنا ليس لا شئ

من الحيوان بانسان بادخال السلب على السلب سالبة جزئية فان سلب السلب الكلي لا بد ان يكون سلبا جزئيا كما ان رفع الايجاب

الكلي سلب جزئي التزاما وينعكس الى قولنا ليس لا شئ من الانسان بحيوان وان لم تكن من الخاصتين كيف وهو ملازم للايجاب

الجزئي الذي ينعكس كنفسه وبالجملة تلزم على تقدير اضافة السلب الى السلب مفاسد كثيرة لانا نقول لما كان السلب المضاف الى السلب

في المراتب الشفعية مستلزمة للموجبة المحصلة كسالبة السالبة وسالبة سالبة سالبة السالبة وفي المراتب الوترية للسالبة
البسيطة كسالبة سالبة السالبة وسالبة سالبة سالبة سالبة السالبة لم يعتبروه على حدة بل استغنوا باعتبار الموجبة والسالبة
عن اعتبار هذه المراتب فاجروا عليهما الاحكام فحسب ومعنى قولهم الشيء الواحد لا يكون له الا نقيض واحد انه لا يكون له نقيضان متباينان
في المصداق فسلب السلب والوجود ليسا بمتباينين حتى يكون للسلب نقيضان والحاصل ان عدم اعتبارهم سلب السلب ليس
لعدم امكانه بل لعدم افادته فائدة جديدة كيف وقد قالوا في بحث النقيض ان نقيض كل شيء رفعه فلو لم يتعلق السلب بالسلب
لزم ان لا يكون للسلب نقيض بهذا المعنى فمن قال بان العدمي لا يكون انتفاء لما ليس بشيء لم يأت عليه برهانا قويا بعد وهذا
معنى قول المحقق الدواني في منهيات شواكل الحور كما نقله السيد المحقق ههنا ان المقدمة الاخيرة في الدليل السابق ممنوعة بل ظاهر البطلان
واجاب عنه السيد المحقق بقوله وانت تعلم ان المقدمة الاخيرة الخ وغرضه منه تاويل المقدمة المذكورة بحيث لا يرد عليه المنع وحاصله
انه ليس معنى المقدمة المذكورة ان العدمي لا يكون انتفاء لما ليس بشيء مطلقا حتى يرد عليه المنع بان العدم يضاف الى العمى وهو عدمي
بل معناه ان العدمي لا يكون انتفاء لما ليس بشيء بحيث لا يستلزم الوجود فانه لو لم يستلزم عدم عدم الشيء وجود ذلك الشيء لزم ارتفاع
النقيضين فلا بد ان يستلزم وجود ذلك الشيء فعدم العدم واللاعمى اللذان اوردا في سند المنع وان كان انتفاء لما ليس بشيء
لكن هذا الانتفاء مستلزم للوجود فان عدم العدم يستلزم الوجود واللاعمى يستلزم البصر وقس عليه امثال ذلك فعلى تقدير كون الادراك
زوالا يلزم انتفاء ما ليس بشيء على وجه لا يستلزم الوجود واللازم باطل فالملزوم مثله وتوضيحه ان هذا الزوال اللاحق كادراك زيد
مثلا ان لم يستلزم وجود الشيء الثالث كادراك بكر لزم ارتفاع النقيضين وهما ادراك بكر وعدمه اعني ادراك عمرو وان استلزمه
لزمت وجودية ادراك بكر فيثبت المدعى كلية باجراء هذا التقرير في جميع الادراكات ومن ههنا ظهر الفرق بين هذا التقرير وبين التقرير
السابق وهو ان في التقرير السابق تثبت وجودية كل ادراك يتعلق ادراك آخر عليه بناء على ان العدمي لا يكون انتفاء لما ليس
بشيء فتثبت وجودية ادراك بكر بتعلق ادراك عمرو عليه وتثبت وجودية ادراك عمرو بتعلق ادراك زيد عليه وقس عليه واما في هذا التقرير
فتثبت وجودية كل ادراك بعد تعلق الادراك بادراكه والزوال به لا فتثبت وجودية ادراك بكر بتعلق ادراك زيد على ادراك عمرو
المتعلق بادراك بكر لا بمجرد تعلق ادراك عمرو وهكذا قوله اما على تقدير كون العلم عبارة عن الزائل فظاهر اه توضيح المقام ان العلم على
مذهب الازالة اما ان يكون عبارة عن الزائل من حيث انه زائل فادراك زيد هو ادراك عمرو حين تعلق الزوال به وادراك عمرو هو
ادراك بكر حين تعلق الزوال به واما ان يكون عبارة عن نفس الزوال فادراك زيد هو زوال ادراك عمرو وادراك عمرو هو زوال
ادراك بكر وهكذا وكل منهما باطل اما كونه عبارة عن الزائل من حيث هو زائل فلانه لو كان عبارة عن الزائل حين تعلق الزوال
لزم ان يكون ذلك الزائل وجوديا لامتناع تعلق العدمي بالعدمي فيلزم وجودية جميع الادراكات هذا اذا كانت المقدمة
الممنوعة على ظاهرها واما اذا اولت بما اوله به السيد المحقق فيقال لو كان كل ادراك زائلا من حيث هو زائل لزم تعلق العدم
بالعدم على وجه لا يستلزم الوجود وهو محال فلا بد ان يكون الزائل الذي تعلق الزوال به زواله كادراك بكر حين ادراك زيد وجوديا
فتثبت وجودية جميع الادراكات بعين هذا التقرير واما كونه عبارة عن الزوال فلانه اذا كان العلم كادراك زيد مثلا زوالا فلا بد
ان يكون زائله وجوديا لامتناع تعلق العدم بالعدم هذا اذا حمل على ظاهر المقدمة واذا اولت بالتاويل السابق يجب ان يكون

ف اي مولانا جلال الدين الدواني رح ١٢ منه مد ظله

١٥٥

اما على تقدير كون العلم عبارة عن الزائل فظاهر ولا على تقدير الزوال فلان كل علم صالح لان يحصل العلم

غلام يحيى

زائل زائله وجوديا كادراك بكر وهكذا في كل علم فتثبت وجودية جميع العلوم على كلا التقديرين وكبعد الليتا والتي اقول لا وجه لحكم الفاضل
المحشي بالظهور على تقدير كون العلم عبارة عن الزائل واحتياجه الى البيان على تقدير الزوال فان كليهما سيان في الظهور وعدم الظهور فافهم
واستقم قوله بزواله كادراك عمرو حصل بزواله علم زيد قوله او بزوال زواله كادراك بكر مثلا حصل بزوال زواله علم وهو ادراك زيد
قوله اذ خصوصية علم دون علم بان يتعلق الزوال بادراك بكر مثلا ولا يتعلق الزوال بهذا قوله والزائل او زائل الزائل قال في الحاشية هذه
المقدمة مربوطة بقوله بزواله او بزوال زواله انتهت يعني الاول للاول والثاني بالثاني قوله بما في حاشية الحاشية وهو ان العدم لا يكون انتفاء
لما ليس بشئ على وجه لا يستلزم الوجود قوله فان قيل الخ قد ذكرنا ان صاحب الشواكل اعترض على حصر صاحب المطارحات بانه لم لا يجوز ان يكون
العلم زوال الادراك حضوري ولا يلزم من كون الادراك الحضوري وجوديا كون الحصولي وجوديا واجاب عنه السيد المحقق في حواشي الشواكل
بان المستدل اراد بالادراك في الشق الاول الادراك الحصولي واورد على هذا الجواب المولوي محمد عظيم الگوپاموی بقوله لكن يرد عليه انه يبقى
امر خارج الشقين وهو ان يكون الزائل حضوريا غير صفة كعلم النفس بذاتها فلا يلزم على تقدير وجودية الزائل المدعى انتهى وحاصله ان اراد بالعلم
الحضوري في الشق الثاني لا ينفع لانه لا يدخل فيه الا العلم الحضوري الذي يكون صفة والعلم الحضوري الذي لا يكون صفة كعلم النفس
بذاتها يبقى خارجا عن الشقين فالايراد بحاله وتفصيله ان احتمال كون الزائل حضوريا لا يخلو اما ان يكون داخلا في الشق الاول او الثاني لا سبيل
الى الاول لعدم ثبوت المدعى ح ولا سبيل الى الثاني لخروج احتمال ان يكون الزائل علما حضوريا غير صفة كعلم النفس بذاتها وقد اشار الفاضل
المحشي الى دفع هذا الايراد بوجهين الاول وهو اولاهما بتقييده النفس بالموجودة وحاصله ان الكلام في ادراك النفس الموجودة فاحتمال كون الادراك
زوال الادراك حضوري غير الصفة وهو علم النفس بذاتها ساقط من البين فانه لو زال علم النفس بذاتها لما حصل له ادراك غيرها لان ما لا يدرك
نفسه لا يدرك غيره والثاني بتفسيره الصفة بالامر وحاصله ان هذا الاحتمال بعد تسليم امكانه داخل في الشق الثاني فان المراد بالصفة الواقعة
فيه ليس ما يقابل الذات حتى يرد ان هذا الاحتمال لا يكون داخلا فيه بل المراد بها الامر سواء كان صفة او ذاتا فيدخل هذا الاحتمال في الشق الثاني
ويصح الحصر بلا كلفة قوله لان الغرض انما هو كون الحصولي زوالا فالمطلوب انما يثبت لو ثبتت وجودية العلم الحصولي والثابت على تقدير كون
احتمال الحضورية داخلا في الشق الاول هو الاعم فلا يتم التقريب فان قلت فاذن لا يعلم حال الحضوري انه يكون وجوديا او عدميا قلت قد تقرر
سابقا ان العلم الحضوري عين المعلوم من كل وجه فحاله حال المعلوم فلا حاجة الى بيانه قوله وهو ممنوع بل باطل قوله وكذا ما قيل لو كان
القائل المولوي محمد عظيم ايضا وعبارته هكذا قوله فالاولى ما في المطارحات فيه انه اذا كانت المقدمة الممنوعة ما ولته بما ذكره المحشي
لا تلزم وجودية جميع الادراكات لانه على تقدير كون الزائل السابق وجوديا فقط لا يلزم انتفاء ما ليس بشئ على وجه لا يستلزم الشئ بل يكون
كل ادراك انتفاء ما ليس لشئ على وجه يكون مستلزما للشئ وهو الزائل الوجودي انتهت حاصلها انه لو كانت المقدمة القائلة العدم لا يكون
انتفاء لما ليس بشئ ما ولته بما ذكره السيد المحقق في حاشية الحاشية لا تلزم وجودية جميع الادراكات بل وجودية الادراكات السابقة
فقط دون اللاحقة مثلا ادراك زيد يستلزم وجودية ادراك بكر والا لزم انتفاء ما ليس بشئ على وجه لا يستلزم الوجود ولا تلزم منه وجودية
ادراك عمرو فانه لا يلزم من كونه انتفاء ولا تعلق الانتفاء كادراك زيد بالانتفاء وهو ليس بمحال انما المحال انتفاء ما ليس بشئ بحيث لا يستلزم
الوجود ولم يلزم ذلك ههنا لاستلزامه وجودية ادراك بكر وهكذا وبالجملة كل ادراك يستلزم وجودية الادراك السابق عليه بمرتبتين
ولا يستلزم وجودية ما بينه وبين السابق بخلاف ما اذا حملت المقدمة المذكورة على ظاهرها فانه على هذا كل ادراك يستلزم وجودية السابق عليه

٥ هذه هي الفائدة الموعودة بها منه مدظله

فقول السيد المحقق الاولى ما في المطارحات ليس باولى كما لا يخفى على ارباب الشي ووجه اندفاع هذا الايراد مما قرره الفاضل المحشي على ما ذكر
قد عرفت ان كل زوال يصلح لان يحصل العلم بزوال بزواله فادراك زيد وان لم يستلزم وجوديته ادراك عمرو لكن يمكن ان يتعلق زوال آخر بادراك
زيد ويكون ادراك امر آخر كسعيد فحينئذ يكون ادراك سعيد انتفاء انتفاء ادراك عمرو فيستلزم وجوديته والالزم انتفاء ما ليس بشيء على وجه لا يستلزم
الوجود وههنا نقض قوله لانه اذا تعلق الزوال بزوال زائل وجودي كادراك زيد المتعلق بادراك عمرو المتعلق بادراك بكر الثابت وجوديته **قوله**
لا يلزم وجودية الزائل اللاحق اي كالزائل المتاخر عن ذلك الا ادراك الوجودي وهو ادراك عمرو **قوله** ثم اعلم آه ايراد ثم ههنا المجرد التاخير في الذكر
وهو دليل آخر غير ما ذكره صاحب المطارحات على ان العلم وجودي وليس بازالة وقد استدلوا عليه بوجوه اخر ايضا منها ان العلم يتصف
بالمطابقة مع المعلوم وباللامطابقة معه ولا يصلح لهما الا الصورة الحاصلة وانت تعلم ما فيه فانه ان اريد بالمطابقة مع المعلوم حمله عليه
فممنوع لا يسلمه الخصم وان اريد ما به يصح الانكشاف فهو مسلم وموجود فيما اذا كان العلم عبارة عن الازالة ايضا وقد مر بعض ما يتعلق بهذا
المقام سابقا فتذكره ومنها ما اورده المصنف في المحاكمات وتقريره انه لا شك انا اذا ادركنا شيئا يتميز ذلك الشيء عند العقل ويظهر
فليس معنى الادراك للشيء الا ظهوره وتميزه عند العقل ثم لما ثبت ان ذلك الشيء المتميز موجود في العقل ولا معنى للصورة الا الموجود في العقل
ثبت من ذلك جزما ان الادراك ظهور الصورة وحصولها عند العقل ولا يخفى عليك ما فيه اما اولا فلعدم صحة تفريع كون الادراك هو الظهور
على حصول التميز عند الادراك كما يشهد به قوله فليس آه لان حصول شيء مع شيء لا يستلزم ان يكون عينه والا لكان الانسان عين
الناطق بان يقال لا شك انه اذا حصلت الانسانية في الواقع حصلت الناطقية فليس معنى الانسانية الا الناطقية وهو كما ترى واما ثانيا
فلان قوله ثم لما ثبت ان ذلك الشيء آه مصادرة على المطلوب فان الكلام انما هو في هذا ولم يثبت ذلك قبل ذلك واما ثالثا فلان قوله
ولا معنى للصورة الا الموجود في العقل غير صحيح واما رابعا فلان قوله ان الادراك هو ظهور الصورة آه يتضمن حمل المصدر على ما ليس عينه ولا
فافهم **قوله** بان هذه الحالة الوجدانية المسماة بالعلم ليست بعدمية سياق كلامه يوهم ان هذه المقدمة داخلة في الاستدلال وليس كذلك
بل هي عين المدعى **قوله** لانها ممتازة الخ حاصله ان الحالة المسماة بالعلم ممتازة عن غيرها ولا شيء من العدم بممتاز عن غيره فلا شيء
من العلم بعدم اما الصغرى فادعى الامام فيها الضرورة وقد ينبه عليها بانه لو لم تكن ممتازة عن غيرها لم يحصل بها امتياز المعلوم عن غيره
واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه ما دام لم يحصل امتيازه عن غيره لم يحصل امتياز الشيء الآخر به ضرورة ان امتيازه به الشيء
لابد ان يكون اقوى حالا منه ومن ثم قالوا ان ما لا يدرك ذاته لا يدرك غيره واما بطلان اللازم فظاهر واما الكبرى فظاهرة ضرورة ان التميز فرع
عن الثبوت والعدم عار عنه واورد عليه ان المراد بالامتياز في قوله لانها ممتازة عن غيرها ان كان الامتياز بالذات فالصغرى ممنوعة
لم لا يجوز ان يكون العلم ممتازا عن الغير بالواسطة ويكون هذا القدر من الامتياز كافيا لانكشاف المعلوم به وان كان المراد به الامتياز مطلقا
سواء كان بالذات او بالواسطة فالكبرى غير مسلمة فان الاعدام وان لم تكن ممتازة عن غيرها بالذات لكنها ممتازة عنه بواسطة ما اضيفت اليه
البتة كعدم زيد فانه ممتاز عن عدم عمرو لا من حيث هو بل من حيث ان ما اضيف اليه الاول غير ما اضيف اليه الثاني ويدفع بان ما اضيفت
اليه الاعدام على تقدير كون العلم ازالة ايضا اعدام وسلوب غير ممتازة عن غيرها مثلا ادراك زيد عبارة عن زوال ادراك عمرو وهو عبارة
عن زوال ادراك بكر وهو عبارة عن زوال ادراك خالد فادراك زيد وادراك عمرو اللذان هما عبارتان عن الزوالين ليسا بممتازين
بذاتيهما وهو ظاهر ولا بواسطة ما اضيفا اليه اعني ادراك عمرو ادراك بكر لانهما ايضا سلبان مع ان بالجملة الملكات على تقدير الازالة كلها

سلوب فكيف تميز بها ما اضيفت اليها حتى يقال ان الاعدام ههنا ممتازة بواسطة الملكات وسيجئ ما نزيدك تفصيلا له الرفع

قوله وايضا آه هذا دليل ثان لابطال كون العلم عدما وتقريره ان كل عدم لا يكون الا بالنسبة الى ما يقابله فالعلم الا لو كانت عدما لكانت بعدم ما يقابلها وهو ههنا اما الجهل البسيط الذي هو عبارة عن عدم العلم بالشئ عما من شانه ان يعلم واما الجهل المركب الذي هو عبارة عن العلم بانه يعلم الامر الواقعي مع انه لا يعلم وكل منهما باطل اما الاول فان الجهل البسيط عدم في نفسه فلو كان العلم عدما له لكان عدما للعدم فيكون ثبوتيا وهو خلاف المفروض واما الثاني فلان كثيرا من الاشياء خالية عن كل من العلم والجهل المركب والعدم مع ما هو عدم له لا يخلو شئ عن احدهما فعلم ان العلم ليس عدما للجهل المركب والا لم يخل المحل عنهما قوله فيكون ثبوتيا مع فرض كونه عدميا اورد عليه بعض الناظرين بانه لا ريب في ان بين العلم والجهل تقابلا البتة وليس بينهما تقابل الا تقابل العدم والملكة لان انتفاء التضايف بينهما اظهر من ان يخفى واما انتفاء الايجاب والسلب فلعدم اباء طبيعتهما عن الارتفاع عن موضوع غير قابل واما انتفاء التضاد فلاباء طبيعتهما عن الارتفاع عن موضوع قابل فلم يبق الا العدم والملكة فاذا فرض كون العلم عدما يكون الجهل وجوديا غاية الامر ان لا يكون وجوديا في العنوان والتعبير فعلى تقدير كون العلم عدم الجهل البسيط لا يلزم كونه عدما للعدم اصلا اذ الجهل البسيط ليس عدما على هذا التقدير بل صفة ثبوتية انتهى اقول هذا مع كونه ماخوذا من شمس الضحى مما لا يلتفت اليه وذلك لان دليل الامام مبني على ما تقرر عند الكل من ان الجهل البسيط عبارة عن العدم ولم يقل احد بانه وجودي وظاهر ان الامور المتقررة في الواقع او في الاصطلاح لا تتغير على تقدير مفروض فاذا فرضنا ان العلم عدم للجهل وقد عرفت ان الجهل ايضا عدم يلزم كون العلم عدما للعدم لا محالة فيلزم كونه ثبوتيا مع فرض كونه عدميا فالقول بان على تقدير كون العلم عدما لا يكون الجهل عدما سخيف جدا لا يقال لو كان الجهل والعلم كلاهما عدميين لزم عدم انحصار التقابل بين الاربعة لعدم وجود واحد منها في هذه الصورة اما عدم وجود تقابل التضاد والتضايف فلاشتراط وجودية المتقابلين فيهما واما عدم وجود العدم والملكة والايجاب والسلب فلاشتراط كون احدهما وجوديا فيهما وفي هذه الصورة فرض كون كليهما عدميين فيلزم بطلان انحصار التقابل بين الاربعة لانا نقول الفلاسفة وان صرحوا بانحصار التقابل بين الاربعة في فن الامور العامة لكنهم لم ياتوا بعد ببرهان شاف عليه ولذلك قال شارح حكمة العين الحكماء ما ادعوا انحصار التقابل في الاربعة وليس لهم دليل على ذلك بل اصطلحوا على حسب احتياجهم اليها في العلوم انتهى وتوضيح ذلك انهم ذكروا في وجه الحصر ان المتقابلين اما وجوديان اولا وعلى الاول اما ان يكون تعقل كل منهما بالنسبة الى الآخر فهما المتضايفان اولا فهما المتضادان وعلى الثاني يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا فاما ان يعتبر في العدمي محل صالح للوجودي فهما العدم والملكة والا فهما السلب والايجاب وهذا الوجه غير كاف لاحتمال كونهما عدميين وغاية ما اجابوا عنه هو انهما لو كانا عدميين فاما ان يكون كل منهما عدما مطلقا واما ان يكون كل منهما عدما مضافا واما ان يكون احدهما عدما مطلقا والآخر عدما مضافا والكل باطل ولا رابع ههنا اما الاول فلعدم تقابل الشئ لنفسه والعدم المطلق في نفسه شئ واحد فلا يتصور فيه التقابل ضرورة ان النسبة تقتضي تغاير المنتسبين واما الثاني فلان العدم المضاف كعدم زيد مثلا لا يقابل العدم المضاف كعدم عمرو مثلا اصلا لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان كخالد مثلا واما الثالث فلان العدم المطلق يجتمع مع العدم المضاف لوجود المطلق في ضمن المقيد فكيف يتقابلان فعلم ان احتمال كون المتقابلين عدميين ساقط من البين ولهذا لم يعتبروه ولا يخفى عليك [illegible] انه يجوز ان يكون احد العدميين مضافا الى الآخر كالعمى وعدم العمى والقول بان عدم عدم الشئ عين ذلك الشئ فعدم عدم البصر عين البصر ولا تفرقة الا في العبارة فاين التقابل بين الاعدام غير مسموع لان عدم العدم يحتاج الى تصور العدم والبصر لا يحتاج اليه فسلب السلب ليس عين الايجاب وان كان مستلزما له [illegible]

وايضا لو كانت عدما لكانت عدم ما يقابلها وهو هنا اما الجهل البسيط الخ وهو عدم فيكون العلم عدما للعدم فيكون ثبوتيا مع فرض كونه عدميا فافهم

١٥١

[illegible]

ان احتمال كون المتقابلين عدميين باق بعد لم يدخل فى شئ من الصور الاربع ولا وجه لعدم اعتباره وحصر التقابل بين الاربعة فالعلم لو كان عدما للجهل وهو ايضا عدم يكون كالعمى وعدمه خارجا عن الاقسام الاربعة ولا مضايقة فيه ولعلك تفطنت من ههنا امرا آخر وهو ان كون العلم والجهل متقابلين بالعدم والملكة موقوف على ثبوت ان احدهما عدمى والآخر وجودى فجعله موقوفا على وجود العدم والملكة كما هو منطوق كلام ذلك الناظر بعيد جدا ثم التحقيق فى تقسيم التقابل ما ذكره نظام الافاضل[1] فى حواشيه المتعلقة بحواشى شرح التجريد القديمة من ان الشيئان اللذان لا يجتمعان على موضوع واحد من جهة واحدة اما ان يكون احدهما سلبا للآخر اولا والاول لا يخلو من ان يكون السلب مقيدا بكونه عما من شانه اولا والاول العدم والملكة والثانى الايجاب والسلب والثانى ايضا لا يخلو اما ان يتوقف تعقل كل واحد منهما على صاحبه اولا الاول التضايف والثانى التضاد فعلم ان التضاد اعم من ان يكون المتضادان فيه وجوديين كالسواد والبياض او عدميين كعدم الحول وعدم البصر اذا لم يكونا مقيدين بعما من شانه او كان احدهما وجوديا والآخر عدميا كوجود الملزوم وعدم اللازم انتهى كلامه فعلى هذا العلم والجهل على تقدير كونهما عدميين يدخلان فى المتضادين فافهم **قوله** لتخلو المحل عنهما يرد ههنا ان الجهل المركب قسم من العلم فلا وجه لجعله مقابلا للعلم ولو سلمنا التقابل فلا يكون التقابل فيه الا التقابل العدم والملكة ولا يشترط فيه عدم خلو المحل عن المتقابلين فلا يمتنع ارتفاعهما عن موضوع موجود كالجماد بل عن موضوع قابل للامر الوجودى فما من شانه العلم لا يخلو عن العلم والجهل المركب فعدم اتصاف الجماد بهما لا يبطل كونهما متقابلين بالعدم والملكة ومع قطع النظر عن ذلك نقول الجماد خال عن العلم والجهل البسيط ايضا لكون التقابل بينهما ايضا بالعدم والملكة فتخصيصه بالثانى بلا مخصص ومن ههنا ظهر ما فى قول بعض العلماء[2] المراد بالمتقابلين على ما استبان فى العلم الاعلى ما يستحيل الخلو عنه ولا تكون هناك واسطة ولا يكون الصلاحية للاجتماع فى محل واحد من جهة واحدة فى زمان واحد وههنا قد تحققت الواسطة انتهى **قوله** وفيهما ما فيهما نقل عنه فى وجه اختلال الدليل الاول ان دعوى عدم امتياز العدم عن العدم مقدوح لتمايز عدم زيد عن عدم عمرو وفى وجه اختلال الدليل الثانى انه مختل الحصر لجواز ان تكون ملكة العلم جهلا مطلقا ولم يذكره فى الترديد انتهى حاصل الوجه الاول ان كبرى الدليل الاول وهو قوله العدم ليس بممتاز عن غيره مخدوش لامتياز عدم زيد عن عدم عمرو بالاضافة واورد عليه بعض الناظرين بان غرض الامام من الدليل الاول ابطال كون العلم عدما محضا وظاهر ان العدم المحض لا يتميز اصلا وامتياز عدم زيد عن عدم عمرو ليس الا بالمضاف اليه انتهى **اقول** ان اراد ان العدم المحض لا يتميز بالذات فمسلم لكنه ليس بمراد ههنا والا تكون الصغرى ممنوعة وان اراد انه لا يتميز اصلا كما يظهر من قوله اصلا فممنوع وحاصل الوجه الثانى ان المستدل ذكر احتمالين احدهما ان يكون العلم عدما للجهل البسيط وثانيهما ان يكون عدما للجهل المركب وبقى ههنا احتمال ثالث لم يذكره وهو ان يكون عدما للجهل مطلقا فاختل الحصر المورد فى الدليل واورد عليه بعض الناظرين بان الجهل على تقدير كونه مشتركا بين الجهل المركب والبسيط لا يمكن تحققه الا فى ضمن احدهما فلا محيد عما الزم الامام انتهى **اقول** ليس غرض الفاضل المحشى ان هذا الاحتمال الثالث صحيح فى الواقع بل غرضه مجرد اختلال الحصر بترك الشق الثالث ولا محيد عنه وبعد التياد التى اقول الدليل الاول للامام قوى والثانى ليس بقوى بل ليس بصحيح كما لا يخفى فافهم **قال** قال بعض المحققين المراد به مولانا جلال الدين الدوانى حيث دفع هذا اللفظ فى هذه الحاشية وحاصل ما قال ان الاولى فى الشق الاول من الشقين المذكورين فى كلام صاحب المطارحات ان يقال لو كان كل ادراك بادراك آخر قبله فلا يخلو اما ان ينتهى الى ادراك وجودى ولا ينتهى بل تذهب سلسلة الافتقارات الى غير النهاية فعلى الثانى يلزم ان يكون للنفس ادراكات غير متناهية واللازم باطل فالملزوم مثله ولما بطل الثانى ثبت الاول وهو الانتهاء الى ادراك وجودى وذلك المذكور فى قوله لم لا يجوز ان يكون كل منهما جوابه ان ينتهى الى ادراك وجودى بانه لا يثبت المطلوب بل الاعم منه لاحتمال كون ذلك الوجودى

[1] اى المولوى نظام الدين احمد بن فضل الله تلميذ السيد الباقر داماد ١٢ منه

[2] اى المولوى تراب على سرح ١٢ منه

159

ادراكا حضوريا فلا يلزم الا وجودية مطلق العلم والمدعى وجودية العلم الحصولي قوله والجواب الجواب يعني الجواب عن هذا الايراد هو الجواب المذكور

سابقا من ان احتمال كون الزائل ادراكا حضوريا داخل في الشق الثاني والمراد بالادراك في الشق الاول هو الحصولي فقط فتلزم وجودية العلم

الحصولي قطعا وقال بعض الناظرين لا يخفى على المتامل ان الايراد لو قرر الزاما على المحقق الدواني حيث جوز في شرح هياكل النور كون الادراك

الزائل حضوريا فلا يتمشى هذا الجواب انتهى اقول لعله لم يتيسر له الرجوع الى شرح الهياكل فان المحقق الدواني لم يجوز فيه كون الادراك الزائل

حضوريا بل تركه في حيز الامكان حيث قال مانعا على صاحب المطارحات على تقدير كون العلم زوالا لادراك آخر لم لا يجوز ان يكون زوالا

لادراك حضوري لا يكون مسبوقا بعدم الادراك قال في الحاشية قد نقل عنه اي في حواشي شرح هياكل النور ولا يخفى ان كلام المحقق المذكور

في هذا المبحث لا يخلو عن تناقض فانه مال في حواشي شرح التجريد الى ان السلب لا يضاف حقيقة الا الى الوجود دون السلب وههنا يميل الى

تعلق السلب بالسلب ويعترض به على صاحب المطارحات قوله منها ان في ما اختاره صاحب المطارحات من انه لو كان كل علم زوالا

لادراك سابق عليه لكان الادراك السابق وجوديا لا محالة والا لزم تعلق العدم بالعدم وهو محال قوله لا يتم التقريب هو سوق الدليل

على وجه يستلزم المطلوب والمراد بالاستلزام الاستلزام القريب فلا ينتقض بذكر مقدمة واحدة قوله لان المدعى آه يعني ان غرض المستدل

هو اثبات وجودية العلم الحصولي بمعنى انه ليس عدما محضا ولا عدوليا والثابت بالدليل المذكور اعم منه ومن الانتفاء الثابت اذ المحال

انما هو تعلق العدم بالعدم البسيط لا بالعدم العدولي فيبقى احتمال كون الادراك عدما عدوليا قوله بخلاف هذا الطريق اي الطريق

الذي اختاره بعض المحققين فان الذي الزمه على تقدير كون كل ادراك زوالا لما قبله هو ان تكون للنفس ادراكات غير متناهية وهو لازم

على كل تقدير سواء كان الادراك عدما بسيطا او عدوليا فيبطل الاحتمالان وتثبت الوجودية قوله يلزم امر آه يعني على هذا الطريق

على تقدير عدم ثبوت المدعى يلزم امر استحالته بين وهو لزوم ادراكات غير متناهية في النفس بخلاف طريقة صاحب المطارحات

فانه على تقدير نقيض المدعى يلزم هناك كون الامر العدمي انتفاء لما ليس بشيء وهو امر استحالته غير بينة بل غير صحيحة

قال في الحاشية وذلك بين يعني بطلان كون الانتفاء انتفاء لما ليس بشيء على وجه لا يستلزم الوجود امر بين فان عدم عدم

الشيء يستلزم وجود ذلك الشيء لا محالة والا لزم ارتفاع النقيضين فعدم العمى مستلزم لوجود البصر وعدم العدم

مستلزم للوجود قوله وليعلم آه هذه فائدة غريبة جليلة اوردها لتوقف بطلان اللازم عليه قوله ان ارتفاع النقيضين آه حاصل الاشكال

ان ارتفاع النقيضين ليس بمحال فانه لو كان محالا لزم اجتماع النقيضين واللازم باطل لما تقرر في مقره من استحالة اجتماع النقيضين فالملزوم

مثله وجه الملازمة ان ارتفاع النقيضين نقيض للنقيضين بناء على ان نقيض كل شيء رفعه فرفع النقيضين نقيض للنقيضين لا محالة وظاهر ان

استحالة احد النقيضين يوجب النقيض الآخر فلو كان ارتفاع النقيضين الذي هو نقيض للنقيضين محالا لزم وجوب ما هو نقيضه وهو النقيضان

فيلزم من استحالة ارتفاع النقيضين وجوب النقيضين وهو المعنى باجتماع النقيضين وذلك ما اردناه قوله فان نقيض كل شيء رفعه هذا

هو المشهور بين الجمهور في بحث التناقض ويرد عليه انه يلزم عليه ان لا يكون الايجاب نقيضا للسلب وايضا لا يكون التناقض من النسب المتكررة

وهو خلاف تصريحهم والجواب عنه ان المراد بالرفع اعم من الرفع الصريحي والضمني فلا اشكال لا يقال قد صرحوا بان التصورات لا تناقض لها

مع انه يمكن رفعها لانا نقول النقيض بمعنى الرفع شامل للمفردات والمركبات باجمعها ونفي التناقض في التصورات بمعنى آخر وهو التدافع

في التحقق بمعنى ان لا يتحقق كل واحد من الرافع والمرفوع في شيء من الاشياء معا ولا يرتفع عنه كل واحد منها معا فان هذا المعنى مخصوص بالقضايا

كذا في شرح المواقف والكلام في هذا المرام طويل لا يسعه المقام قوله وهو اي وجوب النقيضين مستلزم لاجتماع النقيضين في هو محال ثم له وقد سنح لي آه وههنا جواب آخر ذكره الفاضل الرامفوري وهو ان ارتفاع النقيضين ليس نقيضا لاجتماع النقيضين حتى يلزم من استحالة الاول وجوب الثاني بل هو اخص من نقيضه لان نقيضه رفع اجتماع النقيضين وهو اعم من ارتفاع النقيضين فانه كلما تحقق ارتفاع النقيضين تحقق رفع اجتماع النقيضين ولا عكس لجواز ان يتحقق رفع اجتماع النقيضين بان يكون احد النقيضين متحققا والآخر مرتفعا

قوله وهو انه ليس معناه آه حاصل هذا الدفع ان ارتفاع النقيضين يستعمل لمعنيين الاول بمعنى رفع تحقق النقيضين معا بان تصرف المعية الى تحقق النقيضين ويقال معية تحقق النقيضين مرفوعة وهذا المعنى ليس بمحال ولم يقل احد باستحالته والثاني رفع احد النقيضين بان يتعلق الرفع باحد النقيضين على طريق تعلق الرفع بموضوع الطبعية فيكون معنى ارتفاع النقيضين رفع كل واحد واحد من النقيضين وهذا المعنى هو الذي قلنا باستحالته وغاية ما يلزم من استحالته وجوب احد النقيضين الذي هو نقيض ارتفاع النقيضين فلا يلزم اجتماع النقيضين وهذا الجواب وان كان وافيا بدفع الاشكال لكن لما كان المتبادر من ارتفاع النقيضين تعلق الرفع بالنقيضين من حيث الاجتماع الذي هو المعنى الاول وما ذكره المجيب تكلف بحت لم يرض به معاصر استاذ الفاضل المحشي وقال بعض الناظرين في وجه عدم الرضاء ان ارتفاع النقيضين يحتمل ثلثة معان احدها رفع تحقق النقيضين معا وثانيهما رفع احد النقيضين وثالثها معية ارتفاعهما كما قال معاصر استاذ المحشي والمحشي غفل عن هذا المعنى الثالث مع انه هو المتبادر الى الفهم والمعنى الذي اختاره بعيد عن الفهم جدا انتهى **اقول** المتبادر الى الفهم انما هو المعنى الاول دون الثالث فان لفظ الارتفاع مفرد مضاف الى النقيضين فالمتبادر منه ارتفاع النقيضين معا لا معية الارتفاعين **قوله** حتى يلزم ما لزم من ان استحالة ارتفاع النقيضين بهذا المعنى يستلزم وجوب النقيض وهو النقيضان معا فيلزم اجتماع النقيضين لا محالة **قوله** فانه ليس بمحال لانه يصدق حين تحقق احد النقيضين ايضا **قوله** الذي يتحقق بتحقق فرد آه فيه تقليد للسيد المحقق لما ذكره في حواشي الحاشية الجلالية حيث قال المطلق يؤخذ على وجهين الاول ان يؤخذ من حيث هو هو ولا يلاحظ معه الاطلاق ويصح اسناد احكام الافراد اليه لاتحاده معها ذاتا ووجودا وهو بهذا الاعتبار يتحقق بتحقق فرد وينتفي بانتفائه وهو موضوع المهملة اذ موجبتها تصدق بصدق الجزئية الموجبة وسالبتها تصدق بصدق السالبة الجزئية والثاني ان يؤخذ من حيث انه مطلق ويلاحظ معه الاطلاق وح لا يصح اسناد احكام الافراد اليه لان الحيثية الاطلاقية تابى عنه وهو بهذا الاعتبار يتحقق بتحقق فرد ما ولا ينتفي بانتفائه بل بانتفاء جميع الافراد وهو موضوع القضية الطبعية انتهى وهكذا ذكره في منهيات حاشية شرح المواقف ولا يخفى على الفطن الماهر بالفن ما فيه من الخطاء البين في موضعين الاول في قوله اذ موجبتها تصدق بصدق الموجبة الجزئية الخ فانه نص في التلازم بين المهملة القدمائية والجزئية وليس كذلك فان التلازم انما هو بين الجزئية والمهملة عند المتاخرين التي يحكم فيها على افراد الموضوع من غير بيان كميتها بناء على ان كلما يصدق الحكم على افراد الموضوع بالاهمال فلا اقل من ان يصدق على فرد واحد فتصدق الجزئية لا محالة وهكذا العكس واما بين المهملة القدمائية والجزئية فلا يمكن التلازم لان من الاحكام ما لا يسري الى الافراد وما زعم المحقق الدواني من ان المهملة القدمائية ايضا تستلزم الجزئية اعم من ان يكون الحكم في تلك الجزئية على بعض الافراد الحقيقية اعني الانواع والاشخاص او الافراد الاعتبارية حيث قال في حاشية التهذيب الحق ان المهملة تستلزم الجزئية المحكوم فيها على الافراد الحقيقية اعني الانواع والاشخاص او الافراد الاعتبارية التي خصوصها بحسب الاعتبار وقد اشار اليه في الشفاء حيث قال في دفع شك من قال ان الجنس يحمل على الحيوان والحيوان على الانسان مع ان الجنس لا يحمل على الانسان ان الجنس

له اي وكذا رستم على الرامفوري ١٢ منه مد ظله

له اي مولانا جلال الدين الدواني شرح ١٢ منه مد ظله

انما یحمل علی الحیوان من حیث اعتبار تجریده فی الذهن بحیث یصلح لایقاع الشرکة وایقاع هذا التجرید اعتبار اخص من اعتبار الحیوان بما هو حیوان الی آخر ما قال ثم قال الشیخ وبالحقیقة ان هذا یرجع الی ان الطرف الاکبر یحمل علی بعض الاوسط وعلی البعض الذی یحمل علی الاصغر ویشبه ذلک بان الناطق یحمل علی بعض الحیوان والحیوان یحمل علی کل فرس ولیس یلزم منه ان یحمل الناطق علی کل فرس فقد صرح الشیخ بان هذه القضیة تصدق جزئیة وعلم منه ان الجزئیة اعم من ان یکون الحکم فیها علی الافراد الحقیقیة او الاعتباریة انتهی کلامه زعم فاسد لانا لو سلمنا ان الافراد فی الجزئیة اعم فلا یثبت التلازم الا اذا ثبت انه لیس للطبیعة من حیث هی هی احکام سوی احکام الافراد وتفصیله علی ما افاده الفاضل المحشی فی حواشیه المتعلقة بشرح السلم لاستاذ استاذه مولانا حمد الله السندیلی ان الاحکام الثابتة للطبیعة من حیث هی هی التی هی موضوع المهملة القدمائیة انواع اربعة الاول ما هو باعتبار الخصوص نحو الانسان کاتب والثانی باعتبار العموم فحسب نحو الانسان نوع والثالث بکل اعتبار نحو الانسان شیء والرابع باعتبار الذات فقط لا من حیث الخصوص ولا من حیث العموم کما یقال الانسان اعم من جمیع الاعتبارات او مقسم لجمیعها او موضوع للمهملة القدمائیة ونحوها فهذه القضایا مهملات قدمائیة صادقة بدون الجزئیة فظهر ان لا تلازم بین الجزئیة والمهملة القدمائیة نقول السید المحقق اذ موجبتها آه فاسد قطعا والثانی فی قوله وهو بهذا الاعتبار یتحقق بتحقق فرد ولا ینتفی الا بانتفاء جمیع الافراد فان التحقق والانتفاء سیان فی موضوع الطبیعة فی انهما لا یتحققان بتحقق فرد وانتفائه ولو تحقق موضوعها بتحقق فرد کان انتفاؤه ایضا کذلک وان اید بالانتفاء الانتفاء راسا فموضوع المهملة ایضا لا ینتفی بانتفاء فرد راسا فالصواب ان یقال وهو بهذا الاعتبار لا یتحقق بتحقق فرد ولا ینتفی بانتفائه وقد تصدی افضل المحشین فی حواشی شرح السلم للقاضی مبارک الکوفاموی لتاویل الکلام المذکور قائلا انه لیس معنی قوله موضوع الطبیعة یتحقق بتحقق فرد انه یوجد بعین وجود ذلک الفرد بل معناه ان وجود الفرد مصحح لان ینتزع الذهن منه الطبیعة ویصفها بالاطلاق بخلاف موضوع المهملة فانه موجود بعین وجود الفرد فاذا وجد الفرد وجد موضوع المهملة ولما وجد بعین وجود فرد انتفی بانتفائه قطعا بخلاف موضوع الطبیعة فانه یکون موجودا فی الذهن بوجود منحاز عن وجود الفرد بعد انتزاعه عن الفرد الی آخر انتهی کلامه وتبعه بعض الناظرین وعندی ان هذا التاویل لا یقبله سیاق العبارة المذکورة ولا سباقها ولا تتحمله الفاظها وکلماتها علی ان بعض عبارات السید المحقق فی حواشی شرح المواقف کالنص علی ان موضوع المهملة والطبیعة سیان فی تحققهما بتحقق فرد ما واجراء احکام الافراد علیهما عنده کما هو ظاهر العبارة السابقة لا ما زعمه هذا المتصدی فافهم ولا تزل وبعد اللتیا والتی اقول جواب الفاضل المحشی ههنا لا یحتاج الی تحقق موضوع الطبیعة بتحقق فرد بل انما یتوقف علی انتفائه بانتفاء جمیع الافراد فلو لم یذکر الامر الاول لکان اولی واحری **قوله** وقد عرضته علی الاستاذ فاستحسنه الظاهر ان هذا العرض کان فی مجلس آخر غیر مجلس المخاطبة المذکورة والشاهد العدل له لفظ العرض وتحسینه ما رده معاصره ومن ههنا ظهر ما فی ما ذهب الیه البعض من ان حاصل الحکایة ان معاصر استاذ المحشی اعترض علیه فی مجلس الاستاذ فاجاب المحشی علی الفور لکن لم یرض به المعترض فعرض المحشی الجواب المذکور علی استاذه فحسنه والذی بعثه علی ذلک ما وجده فی نسخة غیر معتمدة علیها من لفظ فی ذلک المجلس بعد فحسنه **قوله** ثم آتی بتقریر آخر فی الحاشیة بصیغة المضارع المتکلم انتهت فهو جواب آخر اورده المحشی بعد انقضاء تلک المجالس عند تصنیف هذه الحاشیة **قوله** وهو ان معناه الخ توضیح علی ما ذکره الاستاذ العلام سراج المحققین نور الله مرقده فی التحقیقات المرضیة هو ان معنی ارتفاع النقیضین رفع احد النقیضین عند رفع النقیض الآخر بحیث یرتفع النقیض اولا ویتحقق النقیض الآخر ثم یرتفع ذلک النقیض ایضا مع ارتفاع الاول ولا شبهة فی ان رفع احد النقیضین عند رفع النقیض الآخر محال ویلزم من استحالته وجوب احد النقیضین عند رفع النقیض الآخر وهو لیس بمحال ولا یلزم منه وجوب النقیضین معا حتی یلزم

قوله وقد عرضته علی الاستاذ مظهر فحسنه · ثم آتی بتقریر · آخر ان معناه · انه علی تقدیر ارتفاع النقیض ارتفاع النقیض الآخر محال · وهو ان الما[illegible] · [illegible] ١٦٢

ای المولوی فضل حق الخیرآبادی رح ١٢ منه مد ظله · وهو قوله الحصول فی تعریف النظری بحصول المطلق ومطلق الحصول الخ ١٢ منه مد ظله · ای مولانا محمد عبد الحلیم رح ١٢ منه مد ظله

اجتماع النقيضين **قوله** وقريب منه ای ما آتی به فی الحال **قوله** ما افاد وهو بنفسه فی المنهية ای الاستاذ انتهت ويؤيده لفظ افاد وما

اليه البعض من ان ضمير افاد راجع الی معاصر الاستاذ المخاطب بعيد كل البعد والذی حمله عليه ما وجده فی بعض النسخ الغير الصحيحة لفظ

عفا الله عنه بعد قوله بنفسه **قوله** ان معناه معية رفعهما محال آه حاصله ان معنی قولنا ارتفاع النقيضين محال ان معية رفعهما محال فيجب

وجود نقيضه وهو سلب هذه المعية بناء علی ان نقيض كل شیء رفعه وهذا ليس بمحال فانه اذا وجد احد النقيضين يتحقق ايضا سلب معية

رفعهما وهو ظاهر **قوله** فافهم قد جرت عادة المحشين انهم يجعلون قولهم فافهم وتدبر وتدرب وتامل فيه وفليتامل وامثالها

اشارات الی اسولة وازاحات والتحقيق ما خطر ببالی عند تصنيف تعليق الحمائل علی تعليق السيد الزاهد المتعلق بشرح الهياكل

من ان الاولی ان يجعل قولهم فافهم واستقم وامثالها وصية بفهم ما قبله لدقته وقولهم فتدبر وتدرب وتفكر وامثالها اشارة

الی فكر امر دقيق يناسب المقام او تحقيق يلايم المرام وقولهم فتامل وفليتامل مع فيه او بدونه وامثالها اشارة الی خدشة وازاحة وهذا

كله اذا لم تدل القرينة علی خلافه والا فالعبرة لها وعلی هذا فقوله ههنا فافهم اشارة الی فهم ما قبله لكونه بحثا مشكلا دقيقا لا يتيسر لكل احد

فهمه كما هو حقه ويمكن ان يكون اشارة الی دفع ما يرد علی ما افاده استاذه من ان نقيض كل شیء كما يكون رفعه كذلك يكون مرفوعه

ايضا فمعية رفعهما الذی هو معنی ارتفاع النقيضين وان لم يستحل رفعه وهو سلب معيتهما لكن يستحيل مرفوعه البتة وهو النقيضان

فعاد الاشكال ولم ينفع القيل والقال بان النقيضين واجتماعهما انما هو مرفوع الرفعين لا مرفوع معية الرفعين فان الارتفاعين اذا

اضيفت اليهما المعية صارت امرا آخر غيرهما فمعية الرفعين الذی هو معنی ارتفاع النقيضين ليس نقيضه الا رفعه وهو سلب معيتهما وهو

ليس بمحال نعم بقی ههنا امر آخر وهو انه يمكن اجراء الاعضال فی اجتماع النقيضين وتقريره علی ما ظهر لی فی هذا الوقت ان اجتماع النقيضين

ليس بمحال فانه لو استحال لزم ارتفاع النقيضين واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان نقيض كل شیء رفعه فنقيض اجتماع النقيضين

ارتفاعهما واستحالة احد النقيضين يوجب وجود النقيض الآخر فاستحالة اجتماع النقيضين توجب نقيضه وهو ارتفاع النقيضين

والجواب عن هذا الاعضال علی نحو ما مر ان معنی اجتماع النقيضين انه علی تقدير وجود نقيض وجود النقيض الآخر محال وهو انما يستلزم

ارتفاع ذلك النقيض الآخر علی ذلك التقدير وهو ليس بمحال وقريب منه ان يقال ان معناه معية وجودهما محال فيجب سلب هذه

المعية وهو ليس بمحال فتشكر واحفظ ما القيت عليك من المباحث الشريفة فلعلك لا تجدها فی غير هذه التعليقات النفيسة

قال فی الحاشية مع انه آه هذا ايضا دفع للمنع الوارد علی المقدمة المذكورة باثباتها وحاصله ان عدم تعلق السلب بالسلب امر مشتهر

وان لم يكن صحيحا فی نفس الامر فيصح التمسك بها علی سبيل الجدل فدليل صاحب المطارحات جدلی لا برهانی **قال** فيها وظاهر

ان ذلك ليس بظاهر البطلان **اقول** هذا ظاهر البطلان ولا دخل له فی اثبات المقدمة الممنوعة بالشهرة **قوله** بهذا تثبت المقدمة

الممنوعة الخ الغرض منه الرد علی المولوی عظيم الكوفاموی علی قوله فيه انه لا يلزم اثبات المقدمة الممنوعة من تعلق الزوال الثانی

بالاول باعتبار الثبوت كما يظهر لمن له فكر صائب فلا فائدة فی ذكر هذا القول انتهی يعنی لا فائدة فی قول السيد المحقق مع انه آه اذ

المشهور لا يفی بالمقصود فانه يجوز ان يكون الادراك الذی تعلق به الادراك سلبا ثابتا فبالادراك اللاحق لا يزول الا ثبوته وبقی

السلب المحض وهكذا كل ادراك فالامر العدمی مح لا يتعلق بالسلب المحض بل بالثبوت وهو ليس بمحال فلا يلزم ما هو المقصود من كون

الادراك وجوديا محضا وحاصل الرد انه ليس غرض السيد المحقق من ذكر هذا القول وفاءه بالمقصود بل مجرد اثبات المقدمة

الممنوعة ولو بالطريق الشهرة وهو حاصل منفى تعلق الفائدة فى ذكره غير صحيح **اقول** كون عدم تعلق السلب بالسلب مشهورا

او مشهورا ولا يخفى على ماهر الفن خصوصا المحقق المانع فهو لعلم شهرته وغرضه من ايراد المنع على المقدمة انما هو ابطالها على التحقيق

وان كان ثابتا عند الجمهور فذكر السيد المحقق قوله مع انه لا فائدة فى ذكرها فى سياق جواب منعه اذ ليس فيه الا ذكر ما قد علمه

من قبل نعم لو كان به وفاء بالمقصود لكان فى ذكره فائدة البتة واذ ليس فليس وهذا هو مراد الكوفاموى من قوله فلا فائدة

فى ذكر هذا القول وما ذكره افاضل المحشى لا يدفعه واما قول بعض الناظرين لو كان غرض القائل بنفى الفائدة عن ذلك القول انه لا فائدة

له فى اثبات المطلوب وان كان له فائدة اخرى فلا يتوجه ما قال المحشى انتهى[مبتدا ١٢] فسخيف[خبر ١٢] جدا لما عرفت **قال** ثم لا يخفى الخ الغرض منه

اثبات اولوية تقرير صاحب المطارحات من تقرير بعض المحققين وحاصله ان طريقة بعض المحققين لا تدل الا على وجودية الادراك

الاخر الذى تنتهى اليه سلسلة الادراكات والمقصود انما هو وجودية جميع الادراكات بخلاف تقرير صاحب المطارحات فانه تثبت

منه وجودية كل ادراك باجراء التقرير المذكور فى جميع الادراكات بناء على ما مر من ان كل زوال صالح لان يتعلق العلم بزواله او بزوال

زواله فكان تقرير صاحب المطارحات اولى **قوله** لانها تدل على الايجاب الكلى المراد بالايجاب الكلى كون كل ادراك وجوديا وههنا وجهان

لعدم تمامية التقريب احدهما عدم دلالة الدليل المذكور الا على الاعم من كون الادراك وجوديا محضا او انتفاء ثابتا والمرام انما هو الاول

فقط وهو مشترك الورود على تقرير صاحب المطارحات وتقرير بعض المحققين وثانيهما عدم دلالته على الايجاب الكلى مع قطع النظر

عن ثبوت الوجودية المحضة والاعم وهو وارد على تقرير صاحب المطارحات خاصة وغرض السيد المحقق من قوله ثم لا يخفى انما هو بيان

هذا الوجه لا الوجه السابق **قال** اقول فيه نظر الخ مورد النقض قول الدوانى والا لكان للنفس ادراكات غير متناهية آه وحاصل النظر انه لو لم تنته

سلسلة الادراك الى ادراك وجودى لا يلزم اجتماع ادراكات غير متناهية فى النفس كما هو المتبادر من ذلك القول بل اعدام ادراكات

غير متناهية لانه اذا كان كل ادراك زوالا لما قبله لا تبقى الادراكات السابقة عند الادراك اللاحق كادراك زيد مثلا فيكون جميع تلك الادراكات

الغير المتناهية منتفية **قوله** اى الادراكات السابقة اى على الادراك الاخير **قال** فالاولى آه يعنى اذا عرفت سخافة ما ذكره الدوانى

فاعلم ان الاولى ان يقال لو كان كل ادراك زوالا لما قبله ولم تنته السلسلة الى ادراك وجودى يلزم انتفاء كل واحد واحد من الادراكات

السابقة عند تحقق الادراك اللاحق وبالجملة ففى كل مرتبة لا يوجد الا ادراك واحد وهو الاخير ولا يجتمع معه ما قبله اصلا وهو محال واورد عليه احسن

المحققين بانه لا يلزم من كون الادراك زوالا ان لا يوجد الا ادراك السابق راسا بل اللاحق لا يجتمع مع مرفوعه فيجوز ان يجتمع مع الادراكات

السابقة التى لم تتعلق بها الرفع مطلقا واجاب عنه زبدة المحققين بان الادراك اذا كان عبارة عن الزوال اللاحق يلزم ان يزول مرفوعه

وهو زوال لما قبله فيلزم زوال مرفوع المرفوع وهكذا فيلزم عند تحقق الادراك الاخير انتفاء جميع الادراكات السابقة ولو بالواسطة هذا **اقول**

قد وقع الاختلاف فى ان النفس هل تتوجه فى آن واحد الى شيئين مختلفين ام لا فالمشهور هو الثانى والتحقيق هو الاول كما سياتى فالجواب

المذكور انما يستقيم على ما هو المشهور لانه على هذا التقدير لا يمكن ان تحصل للنفس ادراكات كثيرة فى آن واحد بل كل ادراك يحصل فى آن فيكون

جميع ادراكاته على سبيل الترتيب والتعاقب لا محالة فيلزم من تحقق الادراك اليومى كادراك زيد انتفاء الادراكات السابقة باجمعها فان ادراك

زيد يستلزم انتفاء ما قبله وهو يستلزم انتفاء ما قبله وهكذا واما لو اختير ما هو التحقيق من ان النفس يمكن توجهه الى شيئين او اشياء فى آن واحد

فلا يندفع الاشكال وذلك لانا اذا فرضنا انه حصلت للنفس فى هذا الآن اربعة ادراكات مثلا ثم حصل فى الآن اللاحق ادراك واحد هو ادراك زيد مثلا

لانها تدل على الايجاب الكلى كما تقدم على سابقا **قوله** جميع تلك ١٢٤ الادراكات الغير المتناهية ١٢ **قوله** ثانيهما ١٢ منه **قوله** احسن ٥٢ ٥٣

اى بعض الناظرين فقد غلط بينهما ولم يفرق بينهما والمطلب تحقيقه من حواشى الاستاذ سلمه القديمة المسماة بهداية الورى ١٢ مولوى انوار الله مد ظله العالى ٥٢ اى مولانا محمد حسن رح ١٢ منه مد ظله ٥٣ اى مولانا ولى الله لكهنوى ١٢ منه مد ظله

فهو لا يكون القطعي الواحد من هذه الاربعة ضرورة ان الرفع الواحد لا يتعلق الا بالشيء الواحد فلا يلزم منه الا انتفاء مرفوعه وهو واحد من الاربعة لا انتفاء

الباقية وقس عليه تمام اقول المنظر الدقيق يحكم ببقاء الاشكال على المشهور ايضا فانه اذا حصل للنفس ادراك زيد اليوم فلا يلزم منه انتفاء جميع الادراكات

المرتبة السابقة عليه لاحتمال ان يكون هذا الادراك زوالا لما كان حصل في النفس قبله بعشر سنين ويكون هو زوالا لما قبله وهكذا فلا يلزم من ادراك

زيد الا انتفاء مرفوعه وهو الحاصل قبل عشر سنين وهو يستلزم انتفاء ما قبله ولا يلزم انتفاء الادراكات التي حصلت في هذه المدة وبالجملة لا يلزم

من الادراك اللاحق الا انتفاء مرفوعاته ولو بواسطة لا انتفاء غيرها فلا يلزم انتفاء جميع الادركات السابقة فالايراد بحاله الى الآن كما كان

واجاب عنه بعض الافاضل بان مراد السيد الزاهد انه يلزم انتفاء جميع الادراكات السابقة المنتظمة في سلك سلسلة واحدة مع الادراك اللاحق

عند تحققه ولا يخفى عليك ان ايراد احسن المحققين ليس الا على ما يفهم من ظاهر عبارة السيد المحقق وارادة المعنى المذكور في الجواب من كلامه اختيار

بطريق آخر لا دفع لما ورد عليه فافهم فانه مما يحتاج الى لطف القريحة **قوله** ولم يقل فالصواب آه يعني قال السيد المحقق الاولى ولم يقل فالصواب

اشارة الى انه يمكن تاويل مورد الايراد ايضا وله طريقان احدهما ان يحمل على ما ذكره السيد المحقق ههنا ويكون المعنى للنفس ادراكات غير متناهية

من حيث الانتفاء وثانيهما ان يحمل على ما سيأتي بقوله ويمكن الجواب عنه **قوله** مع ان الوجدان شاهد بخلافه اذ الطبع السليم يحكم بانه لا يزول

ادراك عند ادراك آخر فان قلت يجوز ان يزول ادراك ولا يحصل العلم به لحصول الذهول او عائق آخر قلت لو تاملنا عند حصول ادراك زيد

ما وجدنا ايضا شيئا زائلا في انفسنا فهذا ادل دليل على عدم وجود الزوال نفيا والا لربما علمنا عند التامل والالتفات وقد يستدل

على بطلان اللازم ايضا بما تقرر في مقره ان العلوم تتزايد يوما فيوما والتزايد لا يكون الا بان يبقى الاول ويحصل الثاني **قوله** والاستدلال

عليه آه المستدل القاضي احمد علي السنديلي حيث قال الادراك منشأ الامتياز فلو كان سلبا بسيطا لم يتميز فان السلوب البسيطة لا تتميز

الا بملكاتها والسر فيه على ما ذكره المحقق الدواني في الحاشية القديمة والفاضل مرزاجان في حواشي شرح المطالع انه لو تميز سلب الانسان

عن غيره بنفس السلب مع قطع النظر عن ملكته لم يكن الحصر بين الانسان وسلبه عقليا يكفي فيه مجرد ملاحظة الطرفين اذ يجوز ان لا يكون الانسان

ولا سلبه هذا السلب بل الانسان يكون مسلوبا بسلب آخر ممتاز عن السلب الاول بذاته المخصوصة ولما لم يتميز فكيف يكون منشأ الامتياز

انتهى وحاصله ان الادراك منشأ لامتياز المعلوم عما عداه وانكشافه عند العالم ولا شيء من الانتفاء المحض بمنشأ الامتياز ينتج لا شيء

من الادراك بالانتفاء المحض وهو المراد اما الصغرى فمع كونها متقررة عند الكل غنية عن البيان لا يقال ذهب بعض المتاخرين ومنهم

السيد المحقق الى القول بالحالة الادراكية وانها منشأ الانكشاف ومع ذلك فهم لا ينكرون كون الصورة العلمية علما واطلاق العلم

عليه فعلم انه ليس كل ادراك منشأ للانكشاف لانا نقول اطلاق العلم على الصورة العلمية عندهم مجاز لا حقيقة واما الكبرى فلان

السلب المحض لا يكون ممتازا عن السلب الآخر بذاته وكل ما كان كذلك لا يكون منشأ لامتياز الغير فالعدم المحض لا يكون منشأ له اما الصغرى

فلان الاعدام المحضة لو امتازت بانفسها لم يكن الحصر بين شيء كالانسان وسلبه كاللاانسان حصرا عقليا والتالي باطل بالبداهة

والاجماع فكذا المقدم ووجه الملازمة انه لما كانت السلوب ممتازة بذاتها مع قطع النظر عن اضافتها الى ملكاتها فيجوز ان لا يوجد الانسان

ولا هذا السلب الخاص بان يكون الانسان مسلوبا بسلب آخر ممتاز عن الاول بذاته وهو ظاهر واما الكبرى فلان منشأ الشيء لا بد ان يكون

اقوى منه فمنشأ امتياز الغير لا بد ان يكون ممتازا بنفسه لا بغيره **قوله** والا لم يكن الحصر آه قد يستدل على عدم تمايز السلوب بذواتها بانه

لو تميزت بذواتها لم يكن الحصر بين الوجود وسلبه حصرا عقليا فان المراد بالحصر العقلي ههنا ما يجزم به العقل بمجرد ملاحظة الطرفين مع قطع النظر

ای المولوی عبد الغنی رح ١٢ منه مدظله

ای مولانا جلال الدین الدوانی منه مدظله

ای کشفت تلک الاعدام الیها ١٢ منه مدظله

١٦٥

عن الواسطة الخارجية ولا يبقى هذا الحصر على هذا التقدير لاحتمال سلب آخر مغاير للسلب الاول ويرد عليه انه على تقدير تعدد مفهوم السلب وتمايز السلوب بالذات يجوز ان يكون الوجود ايضا متعددا ومتمايزا بذاته لا مشتركا معنويا فيصح الانحصار بين الوجود الخاص والعدم الخاص انحصارا عقليا فانا اذا قلنا هذا الشيء اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او معدوما بعدمه الخاص كان حصرا عقليا وقد يزاح بما ذكره المحقق[له] الدواني في حواشي شرح التجريد من ان هذا الحصر ليس بمقصود فان الغرض ههنا الحصر في الوجود ورفع الوجود عنه بالكلية لا رفع وجود خاص بحيث لا ينافي اتصافه بوجود آخر وهو مردود بما ذكره الصدر[له] الشيرازي في حواشيه الجديدة المتعلقة بشرح التجريد من انا لا نسلم ان الغرض ههنا الحصر في الوجود ورفع الوجود عنه بالكلية كيف والكلام على تقدير كون العدم متعددا وممتازا بذاته وكذا الوجود فيكونان مستعملين في احد معانيه قطعا فيكون الحصر عقليا بلا ريب لا يقال كيف يكون الحصر بين الوجود الخاص وسلبه الخاص عقليا لاحتمال ان يكون ذلك الشيء موجودا بوجود آخر او معدوما بعدم آخر فلا يحصل الجزم للعقل بمجرد تصور الطرفين بل بانضمام مقدمة خارجية وهي ان الشيء لا يكون موجودا الا بوجوده لا بوجود غيره وكذا لا يكون معدوما الا بعدمه وجوده الخاص لا بعدم آخر لانا نقول لا حاجة الى هذا التطويل بلا طائل فان قولنا هذا الشيء اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او معدوما بعدمه الخاص معناه الترديد بين وجوده الخاص وسلبه ولا ريب في انه حاصر من غير حاجة الى امر آخر فافهم وقد تزل كما زلت اقدام المحققين ههنا ومنهم السيد المحقق حيث ظن في حواشي شرح المواقف ان الحصر بين الوجود الخاص والعدم بمعنى سلب هذا الوجود ليس عقليا وتبعه بما لا طائل تحته ولعلك تفطنت من ههنا ان كون السلوب ممتازة بانفسها لا يبطل الحصر العقلي بين الانسان وسلبه الخاص فان قولنا هذا الشيء اما ان يكون انسانا او لا انسانا معناه على هذا التقدير الترديد بين الانسانية وسلبها الخاص ولا شك في ان العقل يجزم بالحصر بينهما بمجرد تصورهما بهذا المعنى لا يقال احتمال كون الانسان مسلوبا بسلب آخر ممتاز عن السلب الاول باق لانا نقول على تقدير امتياز السلوب بذواتها يجوز ان لا يكون كل واحد واحد من السلوب صالحا الا للاضافة الى الذات المخصوصة فيكون رفعا لها فيصح الحصر العقلي بين تلك الذات وسلبها الخاص

قوله بجزم العقل آه صفة كاشفة لحقيقة الموصوف كما في قولهم الجسم الطويل العريض العميق **قوله** اذ عدم التمايز الا بملكاتها الخ حاصل الرد ان عدم تمايز السلوب بذواتها بل بملكاتها لا يوجب عدم كونها منشأ للانكشاف الغير وانما يوجب عدم تمايز السلوب بوجه من الوجوه فان ما لا يتميز بنفسه كيف يميز غيره لا عدم تمايز السلوب الذاتي فان الواجب في انكشاف الشيء بالشيء انما هو تمييزه له لا انكشاف مطلقا ولو بواسطة الغير **قوله** وان ظن آه يعني حصول تمايز الاعدام بملكاتها وان كان يكفي في كونها منشأ للانكشاف لكنه فيما نحن فيه اذ على تقدير كون العلم عبارة عن الانتفاءات المحضة الملكات ايضا سلوب بسيطة فلا يحصل الامتياز اصلا **قوله** فيزاح الخ حاصله ان كون الملكات سلوبا بسيطة ايضا لا يقتضي عدم تمايز الاعدام مطلقا اذ تمايز السلوب انما يتوقف على اضافتها الى الملكات لا على تمايزها **قوله** فليتأمل اشارة الى ان امتياز السلوب يتوقف على امتياز ملكاتها ايضا فان الاضافة لا توجب تمييز المضاف الا اذا امتاز المضاف اليه كما تشهد به الضرورة فافهم كذا في المنهية **قال** واللازم آه حاصله ان اللازم على تقدير كون العلم عبارة عن الزوال هو الانتفاءات المحضة وذلك لان كل ادراك صفة ثابتة للنفس وسلب ثابت فاذا تعلق الزوال به يزول ثبوته ويبقى الانتفاء المحض مثلا ادراك بكر زوال ثابت لادراك خالد فاذا تعلق الزوال به عند ادراك عمرو زال ثبوته وبقي انتفاؤه المحض والادراك عمرو ايضا ادراك ثابت فاذا تعلق الزوال به عند ادراك زيد زال ثبوته وبقي انتفاؤه وهكذا فلم يلزم الا انتفاء الادراكات السابقة عند تحقق الادراك الاخير لو لم تنته السلسلة الى ادراك وجودي لا اجتماع الادراكات السابقة **قوله** بناء على ما تقرر آه ان جعل ما تقرر قاعدة كلية فمع اباء لفظ اذا الدال على الاهمال الملازم للجزئي ممنوع اذ قد يتعلق النفي بالقيد والمقيد جميعا

[له] اي مولانا جلال الدين الدواني رح ١٢ منه مد ظله

[له] اي مولانا صدر الدين الشيرازي رح ١٢ منه مد ظله

بجزم العقل بمجرد ملاحظة الطرفين لتجويز العقل ان لا يكون الانسان ولا سلبه بل هذا السلب بل الانسان يكون مسلوبا بسلب آخر ممتاز عن السلب الاول بذاته المخصوصة هو كما ترى ولا ١٢٦

كما في قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تاكلوا الربوا اضعافا مضاعفة وان جعل قضية مهملة او جزئية فلا تنفع لجواز ان يكون ما نحن بصدده من قبيل ما يتعلق النفي هناك بالقيد والمقيد جميعا ولو سلمنا كليتها فنقول بانه قانون لفظي لا يلتفت اليه في امثال هذه المباحث **قوله** اورد عليه آه المورد كمال المدقق مولانا محمد كمال الدين نور الله مرقده وحاصله ان عموم العدم المحض من العدم الثابت انما هو اذا لم يعتبر وجود الموضوع اما اذا اعتبر وعلم وجود الموضوع فهما متلازمان ذلك لان عمومه منه انما هو بسبب ان العدم المحض لا يقتضي وجود الموضوع فيحتمل ان يكون الموضوع موجودا او يحتمل ان لا يكون موجودا وليسا بحسب المحمول والعدم الثابت نقيضه لاقتضاء ثبوت الشيء وان كان عدما للشيء وجود ذلك الشيء ومن ههنا تسمعهم يقولون ان السالبة البسيطة كزيد ليس بقائم اعم تحققا من الموجبة المعدولة كزيد لا قائم فلما علم وجود الموضوع انتفى سبب العموم فيثبت التلازم بينهما وح فتصدق السالبة المحضة موجبة معدولة فانا اذا علمنا وجود زيد وحكمنا عليه بانه ليس بقائم فهو يستلزم الحكم بانه لا قائم وبالعكس اذا تمهد لك هذا فنقول وجود الموضوع في مبحث الادراك معلوم وهو النفس لفرض تحقق الادراك الاخير كادراك زيد ولا بد للادراك من مدرك فلو سلمنا لزوم الانتفاءات المحضة في النفس على تقدير تعلق الزوال بما قبله بناء على القاعدة اللفظية المذكورة لكن الاعتراف به اعتراف بلزوم الانتفاءات الثابتة لان الانتفاء المحض عند وجود الموضوع يستلزم الانتفاء الثابت كما مهد لك آنفا فالقول بلزوم الانتفاءات المحضة قول بلزوم الادراكات فيصح قول المحقق الدواني ويندفع ايراد السيد المحقق ولعلك علمت من ههنا ان هذا الايراد انما هو على سبيل التنزل والا فلقائل ان يمنع جريان تلك القاعدة اللفظية في هذا المبحث كما ذكرنا سابقا **قوله** والسالبة المحضة في هذه الصورة تصدق معدولة ههنا اربع قضايا موجبة[1] محصلة كزيد قائم وسالبة[2] بسيطة كزيد ليس بقائم وموجبة[3] معدولة كزيد لا قائم وسالبة[4] معدولة كزيد ليس بلا قائم اما الاولى والثانية فبينهما تقابل الايجاب والسلب على ما ذكره رئيس[له] الصناعة في الشفاء لكون احدهما وجوديا والآخر عدميا وعدم خلو محل عنهما واما الاولى والثالثة فكذلك ايضا الا ان لتفارق السالبة المحضة عن الموجبة المحصلة صورتين احدهما عدم وجود الموضوع وثانيهما سلب المحمول عن الموضوع الموجود وتفارق المعدولة الموجبة عنها صورة واحدة فقط وهي الثانية منهما واما الاولى والرابعة فبينهما عموم وخصوص مطلقا فانه كلما صدقت الموجبة المحصلة صدقت السالبة المعدولة ولا عكس لاحتمال عدم الموضوع الا اذا علم وجود الموضوع فانهما حينئذ متلازمان[٢له] نص عليه المحققون من الحكماء وللفاضل المحشي ههنا مسلك آخر سياتي ما فيه واما الثانية والثالثة فبينهما عموم وخصوص مطلقا ايضا لانه كلما صدقت الموجبة المعدولة صدقت السالبة البسيطة دون العكس لاحتمال عدم الموضوع واما الثانية والرابعة فبينهما عموم وخصوص ايضا فانه كلما صدقت السالبة البسيطة صدقت السالبة المعدولة دون العكس لتحقق السلب العدولي في ضمن الايجاب المحصل واما الثالثة والرابعة فبينهما تباين بالايجاب والسلب فاحفظ فانه ينفعك في مواضع شتى **قوله** وفيه كلام سياتي وفي الكلام كلام سياتي فانتظره **قوله** فيه ان استحالة الخ اعلم اولا انهم اختلفوا في حدوث النفس وقدمها فالمنسوب الى افلاطون ومن تبعه قدمها ووجودها قبل وجود الابدان وتلقاه القطب[٣له] الشيرازي في شرح حكمة الاشراق بالقبول حيث قال ذهب افلاطون الى قدم النفوس وهو الحق الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه لقول النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم الارواح جنود مجندة فما تعارف الحديث وقوله عليه الصلوة والسلام خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفي عام وانما قيده بالفي عام تقريبا الى افهام العوام والا فليست قبلية النفس على البدن متقدرة ومحدودة بل هي غير متناهية لقدمها وحدوث الابدان انتهى وذهب المشاؤن منهم

[له] اي الشيخ ابو علي بن سينا ١٢ منه مد ظله

[٢له] فيه اشارة الى انه ليس مذهبه حقيقة قد دماكما حققه صاحب الاسفار الاربعة ١٢ منه مد ظله

[٣له] اي مولانا قطب الدين الشيرازي شرح ١٢ منه مد ظله

١٦٧ باب الانتفاءات

رئيس[1] الصناعة ومن تبعه الى حدوثها بحدوث الابدان واليه مال الشيخ[2] المقتول في حكمة الاشراق والتلويحات اما الفرقة الاولى فاستدلت
على القدم بدلائل منها ما اورده ابن كمونة[3] في شرح التلويحات من انه لو كانت حادثة لافتقرت الى علة بها يجب وجودها وهذه العلة
اما موجودة قبل حدوث النفس اولا والاول يقتضي ان يكون النفس موجودة قبل وجودها لاستحالة تخلف المعلول عن علته التامة وهو
محال والثاني لايخلو اما ان تكون تلك العلة بسيطة او مركبة لا جائز ان تكون بسيطة والا لافتقرت من حيث انها حادثة الى علة اخرى
حادثة ومن حيث انها بسيطة الى ان تكون علتها بسيطة اما الاول فلانه لو لم يكن للحادث علة حادثة لكان اما ان لا يفتقر الى علة اخرى
وهو ظاهر البطلان او يكون مفتقرا الى علة دائمة فرجح وجوده في بعض الاحوال دون بعض ترجيح من غير مرجح واما الثاني فلانه لو كانت للبسيط
علة مركبة فان استقل واحد من اجزائها بالتاثير فيه لم يمكن اسناد المعلول الى الباقي والا فان كان له شئ من المعلول وللباقي تاثير في باقيه
فيكون المعلول مركبا وان لم يكن لشئ منها تاثير فيه فان حصل لها عند الاجتماع امر زائد هو العلة فان كان عدميا لم يكن مستقلا بالتاثير في
الوجود وان كان وجوديا لزم التسلسل في صدوره عن المركب ان كان بسيطا وفي صدور البسيط عنه ان كان مركبا وان لم يحصل لقيت مثل
ما كانت قبل الاجتماع فلا يكون الكل مؤثرا وقد فرض مؤثرا ولا جائز ان تكون تلك العلة مركبة لما تقدم من ان كل ما علته التامة مركبة فهو مركب
لكن النفس يستحيل عليه ان تكون مركبة هذا ولا يخفى عليك ان هذا الدليل مبني على امتناع كون علة البسيط مركبا وهو وان كان مشهورا بين
الفلاسفة لكن لم يقم عليه برهان قوي بعد وتحقيقه في حكمة الاشراق وشرحها ومنها ان علة النفس لو كانت موجودة بتمامها قبل وجود البدن
يلزم وجودها قبله وفيه المطلوب وان لم تكن موجودة بتمامها يتوقف وجودها عليه لكون البدن على هذا التقدير جزء علة وجودها او شرطها لكنه
لا يتوقف عليه والا وجب بطلانها ببطلانه واللازم باطل بالبراهين الدالة على بقائها بعد خراب البدن فالملزوم مثله ولا يخفى عليك ما فيه فان
البدن يجوز ان يكون شرطا لحدوث البدن لا لبقائها فلا يلزم من استغناء النفس عن البدن في البقاء استغناؤها عنه في الحدوث وبالجملة
فالدلائل المورودة لقدم النفوس كلها سخيفة جدا ولولا غرابة المقام لذكرت كثيرا منها على انه يلزم عليه مفاسد كثيرة كتعطل النفس مدة مديدة
عن تصرفها في البدن ولزوم كثرة في افراد نوع واحد من غير مادة قابلة للانفعال ولزوم وجود الامور الغير المتناهية مع قيام الادلة القاطعة
على بطلان اللاتناهي فاذن الحق هو القول بالحدوث وكتب المشائين مملوة من ادلة اثباتها لا حاجة الى ذكرها ههنا هذا كله على طور الحكمة واما
على طور الشرع فقد ثبت خلق الارواح قبل الاجساد بالاحاديث لكن لا في الازل لثبوت حدوث ما سوى الله تعالى حدوثا زمانيا بل في الايزال
وبه ظهر ان تقييد الفي عام في الحديث ليس لمجرد تفهيم العوام كما فهمه شارح حكمة الاشراق وايد به القول بالقدم وههنا مذهب آخر ذهب اليه بعض
الفلاسفة وهو ان النفوس الكاملة قديمة والناقصة حادثة ولا يخفى عليك ان هذا التوزيع ليس بصحيح وهو ترجيح من غير ترجيح وثانيا ان القائلين
بحدوث النفس اتفقوا على ان النفس تتصف بمرتبة العقل الهيولاني التي هي عبارة عن مرتبة يكون النفس فيها خالية عن جميع الادراكات الحصولية وذلك
في مبدأ الولادة واما القائلون بقدمها فافترقوا فرقتين فالاكثرون منهم قالوا ايضا باتصافها بها وبعضهم انكروه وقالوا هذه المرتبة من خواص
حدوث النفس لا توجد عند قدمها وثالثا ان حاصل ايراد الفاضل المحشي ههنا ان استحالة ما الزمه السيد المحقق من وجود الادراكات الغير
المتناهية في الزمان الماضي على وجه التعاقب مسلمة على تقدير حدوث النفس كما ذكره في حواشي شرح الهياكل لانه لما كانت النفس حادثة
بحدوث الابدان فيكون زمان وجودها متناهيا في جانب الماضي فكيف توجد الادراكات الغير المتناهية في ذلك الزمان المتناهي
وايضا اول ادراك حدث للنفس بعد حدوثها لا يخلو اما ان يكون زوال الادراك آخر قبله او لا سبيل الى الثاني لانه خلاف المفروض ولا سبيل

[1] اي الشيخ ابو علي بن سينا ١٢ منه مد ظله

[2] اي مولانا شهاب الدين الحكيم السهروردي ١٢ منه مد ظله

[3] اي عز الدولة سعد بن منصور ١٢ منه مد ظله

الى الاول ايضا لاستلزامه عدم كون ما فرض اولا اولا لاحتمال تجوز ان يكون ذلك الادراك الاول زوال الصفة من صفات النفس للادراك آخر قبله حتى يلزم ما يلزم لانا نقول هذا رجوع الى الشق الثانى من شقى المطارحات والكلام كان على الشق الاول واما على تقدير قدم النفس كما هو مذهب بعض الاشراقيين فاستحالة اللازم ممنوعة لجواز ان يكون العقل الهيولانى من مختصات حدوث النفس ولا توجد على تقدير قدمها كما هو مزعوم البعض ثم يكون زمان النفس غير متناه فى جانب الماضى فلا استحالة فى لزوم الادراكات الغير المتناهية على سبيل التعاقب نعم لو ثبت اتصاف النفس بهذه المرتبة على تقدير قدمها ايضا لتم الكلام واذ ليس فليس والحاصل ان ههنا مذاهب ثلثة احدها حدوث النفس وثانيها قدمها مع اتصافها بمرتبة العقل الهيولانى وثالثها قدمها مع عدمها واللازم انما يستحيل على المذهبين الاولين دون الاخير فلا يكون تقرير السيد المحقق تاما جاريا عند الكل وزعم البعض ان هذا الايراد ليس بشىء لان السيد المحقق ليس بغافل عما ذكره المورد والشاهد عليه قوله فى حواشى شرح الهياكل وهذا التسلسل وان كان فى الامور الاعتبارية لكنه فى الادراكات على تقدير حدوث النفس محال انتهى حيث قيد استحالة اللازم بتقدير حدوث النفس فغرضه ليس الا اثبات الاستحالة على مذهب المشائين من حدوث النفس وهو الحق الحقيق بالقبول وهو حاصل على ان انكار العقل الهيولانى فى النفس على تقدير قدمها صادر عن صاحب العقل الهيولانى فان بداهة الوجدان شاهدة بان المولود فى مبدأ الولادة لا يدرك شيئا بالحصول سواء كانت النفس قديمة او حادثة فتخصيص هذه المرتبة بحدوث النفس بلا مخصص فالاستحالة لازمة على تقدير القدم ايضا ولا يضر عدم لزومها على المذهب المرجوح ومن ههنا ظهر ما فى كلام السيد المحقق المذكور وان اشتهيت زيادة تفصيل فى ذلك فارجع الى التعليق الحمائل **قوله** والشاهد عليه اى على ان مرتبة العقل الهيولانى من خواص حدوث النفس **قوله** احالتهم التسلسل آه توضيحه انهم استدلوا فى فواتح كتب المنطق على عدم نظرية كل من التصورات والتصديقات بانه لو كان كل منها نظريا لزم الدور او التسلسل فانا اذا حاولنا تحصيل شىء منها فلا بد ان يكون مسبوقا بعلم آخر وهو ايضا نظرى لا يكون حصوله الا بعلم آخر فان عاد يلزم الدور والا يلزم التسلسل وكلاهما محالان ثم قالوا هذا التقرير انما يتم على تقدير حدوث النفس فانه لما كان النفس حادثة كان زمانها متناهيا فلا يمكن وجود المبادى الغير المتناهية فيه واما على تقدير قدمها فلا لجواز حصول النظريات بطريق التسلسل وهو لا يكون مستحيلا على هذا التقدير لكون زمان النفس غير متناه فهذه الحوالة منهم شاهدة شهودا بينا على ان العقل الهيولانى من خواص حدوث النفس عندهم فانه لو لم يكن كذلك لم يصح حكمهم بتوقف التقرير المذكور على حدوثها التمامية على تقدير القدم ايضا فان زمان النفس وان كان غير متناه على ذلك التقدير لكن زمان الادراك على تقدير العقل الهيولانى متناه البتة فيلزم التسلسل المستحيل ايضا ولا يخفى عليك ان هذه الشهادة مردودة غير مسموعة بوجهين احدهما ما اقول ان هذه الحوالة وان كانت صادرة عن البعض لكنها غير مقبولة عند المحققين والشاهد عليه قول المحقق الدوانى فى حواشى التهذيب عند قول صاحب التهذيب ويقتسمان بالضرورة الضرورة والاكتساب بالنظر الخ هذا الطريق يعنى طريق الاحالة الى البداهة اسلم من تكلف الاستدلال عليه بانه لو كان الكل من كل منهما نظريا لدار او تسلسل او بديهيا لما احتجنا فى شىء منها الى الفكر فانه مع ما فيه من التوقف على امتناع اكتساب التصديق من التصور ثم على حدوث النفس على ما هو المشهور لا يتم الا بدعوى البداهة فى مقدمات الدليل واطرافها الخ فقوله على ما هو المشهور صريح فى انه ليس براض عن توقف الاستدلال المذكور على حدوث النفس ولى فى توجيه هذا القول تحقيقات ذكرتها فى التعليق العجيب فانظر فيه وثانيهما ما قيل ان المراد بحدوث النفس حدوث تعلقها بالبدن سواء كانت ذات النفس قديمة او حادثة فلا تختص استحالة التسلسل المذكور بحدوث النفس بل تتاتى على تقدير قدمها ايضا وههنا تحقيق آخر ذكرته فى تعليقاتى القديمة ١٢ منه

قوله على تقدير قدمها بقوله على تقدير العقل الهيولانى الكلان آه كذا ذكره الاستاذ المؤلف سلمه فى تعليق الحمائل ١٢ مولوى انوار الحق سلمه

٢ اى مولانا جلال الدين الدوانى رح ١٢ منه مد ظله

٣٢٩ على تقدير كونهما نظريين على حدوث النفس ... غلام يحيى

بداية العورى فارجع اليه ما قوله لاسيما اى سواء كانت النفس حادثة او قديمة وهذا خلاف مذهب الكل **قوله** وهى انا نفرض مفهومين متنافيين تحقيق

المقام انا نفرض مفهومين متناقضين نسمى احدهما بالمعلوم والآخر بالمجهول المطلق ونفسر المعلوم بما حصل في الذهن سواء كان حصوله بنفسه كما اذا كان ذلك الشئ

بديهيا او بوجه ذاتى او عرضى سواء كان ذلك الوجه مرآة لملاحظته كما في علم الشئ بالكنه وبالوجه اولا كما في علم الشئ بكنهه وبوجه وبالجملة

المعلوم عبارة عما حصل في الذهن باى نحو كان ونفسر المجهول المطلق بما يناقضه وهو ما لا يحصل في الذهن بوجه من الوجوه لا بنفسه

ولا بوجه ذاتى او عرضى حتى بهذا العنوان ايضا وفرض مثل هذين المفهومين جائز عند العقل لا استحالة فيه وعلى تقدير القول بمرتبة العقل

الهيولانى يلزم بانضمام هذه المقدمة المفروضة المحققة محال فليس هو الا بسبب فرض تلك المرتبة وما يستلزم المحال محال ففرض تلك المرتبة

محال سواء كانت النفس قديمة او حادثة وذلك ما اردناه وتقرير لزوم الاستحالة ان تلك المرتبة لو كانت من الواقعيات والواقعى لا يلزم

من فرضه محال ففرضنا ان عمروا مثلا كان في مبدأ ولادته في تلك المرتبة ثم حصل له كما خرج من تلك المرتبة مفهوم المجهول المطلق بالمعنى الذى

مر يعنى ما لا يحصل بوجه من الوجوه بان تصورا ولا هذا المفهوم فقط ولم يحصل له قبله امر آخر غيره فنقول زيد مثلا اما معلوم عنده بالمعنى

الذى مر بان حصل عنده بنفسه او بوجه من الوجوه او مجهول مطلق بان لم يحصل عنده بوجه من الوجوه وكلاهما باطلان اما الاول فلان المعلوم

هو ما حصل في الذهن بنفسه او بوجه من الوجوه وقد فرضنا انه لم يحصل لعمرو من الادراكات الحصولية سوى ادراك مفهوم المجهول المطلق بالمعنى

المار فلو كان زيد عنده معلوما في ذلك الآن لم يكن معلوما الا بعنوان هذا المفهوم الحاصل عنده فيكون هذا المفهوم عنوانا لزيد وشرحا

له فيكون محمولا عليه فيلزم صدق المتناقضين المعلوم والمجهول المطلق على زيد وهو محال واما الثانى فلانه لو كان زيد مجهولا مطلقا عند

عمرو في ذلك الآن المفروض فيصدق عليه انه مجهول مطلق وقد فرض ان هذا المفهوم حاصل لعمرو فيلزم كون زيد معلوما لعمرو بهذا العنوان

فيلزم كونه مجهولا مطلقا ومعلوما معا اذ لا معنى للمعلوم الا ما حصل في الذهن بوجه وهل هذا الا اجتماع المتناقضين **قوله** ان مرتبة العقل الهيولانى آه

نقل بعض الناظرين عن استاذ استاذه ان هذا الاشكال مما لا اختصاص له بمرتبة العقل الهيولانى فانه لو لم تثبت تلك المرتبة ولم يفرض

حصول هذا المفهوم اولا توجهت الشبهة ايضا فانه لا شك ان النفس في اى مرتبة فرضت بعض الاشياء مجهولة لها ببعض الوجوه الذاتية

او العرضية فلو فرض مفهوم المجهول المطلق في النفس فنقول زيد المجهول ببعض الوجوه اما معلوم بهذا العنوان او غير معلوم فان كان معلوما كان

مفهوم المجهول المطلق عنوانا وصادقا عليه فيلزم كونه مجهولا حين كونه معلوما وان كان مجهولا مطلقا يكون حاصلا بهذا المفهوم الصادق عليه

فيلزم كونه معلوما حين كونه مجهولا انتهى **اقول** سخافة هذا التقرير ظاهرة فانا نختار الشق الثانى من غير لزوم المحال كما فصلته في رسالتى

حل المغلق في بحث المجهول المطلق فلا نعيده **قوله** فان العقل آه دفع لما يقال من ان النفس اذا انتقلت من مرتبة العقل الهيولانى لا تدرك

الا الامور المحسوسة البديهية كصورة الاب والام ونحوهما ولا يحصل له ابتداء ادراك الكليات ومفهوم المجهول المطلق منها وحاصل الدفع

ان العقل لا ينقبض اذا خلى وطبعه عن تجويز حصول هذا المفهوم للنفس ابتداء وهذا القدر كاف في المقصود وان لم يحصل له عادة **قوله** فيكون

عنوانا له اى فيكون مفهوم المجهول المطلق الحاصل للنفس عنوانا لزيد وصادقا عليه فيلزم اجتماع المتنافيين **قوله** ولهذه الشبهة تقريرات واجوبة

متعددة تنبيها انما لم يتعرض لذكرها لئلا يطول الكلام ويتشوش المرام ولما اعرض المحشى عن ذكرها اعرضنا ايضا للعذر المذكور وقد الفت في هذا

المبحث رسالة سميتها بحل المغلق في بحث المجهول المطلق ذكرت فيها جميع تقارير الشبهة واجوبتها مع ما لها وما عليها فعليك بها

قوله وقد عرفت آه على اذكياء عصرنا قال في الحاشية اراد به محمد ساجد الجونفورى المشهور من الاذكياء المعاصر للاستاذ سلمه الله تعالى انتهت

قوله فلم يات احد بما يعتد به قال في الحاشية لا حد ان يمنع حصول مفهوم المجهول المطلق اولا لمن كان في تلك المرتبة مستندا بان الطفل في مبدأ الولادة انما يدرك صورة الاب والام ونحو ذلك من الجزئيات كما لا يخفى انتهت **قوله** فهي احق ان تسمى بالجذر الاصم العدد المضروب في نفسه يسمى جذرا عند الحساب كالثلثة مثلا اذا ضربناها في نفسها يصير تسعة فتسعة مجذور والثلثة جذرها وقس عليه ثم العدد ان علم له جذر بالتحقيق يسمى ذلك العدد منطقا بضم الميم كالاربعة فان جذره اثنان والستة عشر فان جذره اربعة وهكذا وان لم يمكن استخراج جذره الا بالتقريب يسمى ذلك العدد اصم كالاثنين مثلا فان الطاقة البشرية لا تفي باستخراج عدد اذا ضرب في نفسه حصل اثنان تحقيقا واختلفوا في ان هذا القسم من العدد هل له جذر في نفس الامر ام لا فمنهم من قال نعم الا انه مما استاثر الله تعالى به نفسه لاظهار عجز العباد ولهذا قال بعض الحكماء ينبغي للعبد ان يواظب على قوله سبحان من يعلم جذر الاصم والمحققون منهم ذهبوا الى انه ليس له جذر في نفس الامر فلا يعلمه سبحانه وتعالى ايضا اذ علمه لا يتعلق الا بما يكون واقعيا وبرهنوا عليه ببرهان قوي مذكور في موضعه كذا ذكره العلامة شمس الدين الخلخالي في شرح خلاصة الحساب للاستاذ البهاء العاملي وقد جرت عادة المؤلفين انهم يسمون الاشكالات العسيرة الحل بالجذر الاصم ووجه المناسبة لا يخفى ولننبهك ههنا على حكاية جليلة وهي ان حسن[1] المحققين نور الله مرقده عرض هذه الشبهة بطريق الامتحان على الفاضل[2] اللبكني حين حضر بخدمته لتحصيل بعض ما بقي من شرح الملخص وغيره بعد الفراغ عن تحصيل ما عداه من الكتب في خدمة بحر العلوم مولانا عبد العلي رح عند قصده زيارة الحرمين الشريفين وقال انها لا تنحل بانامل الافكار فاجاب عنه الفاضل المذكور بانا نختار الشق الثاني وهو ان زيدا مجهول مطلق عنده في ذلك الآن ومفهوم المجهول المطلق وان كان في جهاله لكنه لم يجعل مرآة لملاحظته وحصول الوجه بدون جعله مرآة لملاحظته لا يستلزم معلوميته كيف ومفهوم الشئ وجه لجميع الاشياء وحاصل في جميع الاذهان فلو كان حصول الوجه مطلقا المعلومية ذي الوجه وانكشافه عند العالم لزم ان يكون جميع الاشياء معلومة عند الكل وهو ظاهر البطلان ورح لا يلزم ان يكون ما فرض مجهولا مطلقا معلوما مطلقا فقال المحقق الممدوح انا نصطلح على ان المعلوم بوجه ما عبارة عما يحصل في الذهن بنفسه او بوجه ذاتي او عرضي على وجه المرآتية اولا والمجهول المطلق عبارة عما لا يكون كذلك فيلزم التخلف على هذا الاصطلاح قطعا فانتقل الفاضل المذكور الى جواب آخر وقال قد تقرر في موضعه ان النفس اذا انتقلت عن مرتبة العقل الهيولاني الى مرتبة العقل بالملكة ادركت الجزئيات المحسوسة اولا فيكون اول مدركاته جزئيا محسوسا ففرض حصول مفهوم المجهول المطلق اولا غير معقول فرده المحقق الممدوح بان هذا وان كان متقررا عند الجمهور من الحكماء لكن لا عبرة لمتقررات القوم في مقام التحقيق فقال الفاضل المذكور مفهوم المجهول المطلق كلي نظري مركب من عدة مفهومات وتصور النظري من غير تصور مباديه غير معقول على ان اهل العربية ايضا يفهمون ان فهم معنى المشتق بعد فهم معنى المشتق عنه سواء كانت المشتقات موضوعة للذات والصفة والنسبة كما هو المشهور او لمعنى بسيط ينتزع عنه هذه الثلثة كما يعتقده المحققون وان اغمضنا عن ذلك كله فنقول ان زيدا كان مجهولا مطلقا عند عمرو قبل حصول مفهوم المجهول المطلق في ذهنه وكان هذا المفهوم وجهاله في الماضي ثم بعد حصوله صار معلوما عنده في الحال بهذا الوجه الثابت له في الماضي ولا يلزم منه الا كون زيد معلوما في الحال بعد ما كان مجهولا مطلقا في الماضي ولا محذور فيه فحسن المحقق الممدوح هذا الكلام من الفاضل المذكور وعانق معه **اقول** لعل تحسين المحقق الممدوح هذا الكلام منه انما كان لقطع المسافة والا فالجواب المذكور ايضا مخدوش لان لسائل ان يقول ان ما ذكرتم اولا فلان حصول مفهوم المجهول المطلق اولا وان كان بعيدا عن مسالك الحكماء الا انه ممكن في نفس الامر قطعا بان يلقي الله تعالى ذلك المفهوم اولا دفعة واحدة في نفس عمرو عند انتقاله عن العقل الهيولاني من دون احتياجه الى تحصيل مباديه وهو ليس ببعيد عن قدرته تعالى

١ اي مولانا محمد حسن رح ١٢ منه مد ظله

٢ اي المولوي عماد الدين اللبكني رح ١٢ منه مد ظله

١٧١

وان كان بعيدا عن قدرة العبد فما الجواب عنه على هذا التقدير واما الثانى فلانه اذا كان زيد معلوما فى الحال بذلك الوجه الثابت له فى
الماضى قد فرض حصول ذلك الوجه فى الحال فيصدق فى الحال ايضا على زيد فيعود الاشكال فتفكر وان اردت زيادة توضيح لهذا
المقام فارجع الى رسالتى حل المغلق فى بحث المجهول المطلق **قوله** افاد بعض الاعاظم قال فى الحاشية المفيد حضرت مولوى نظام الدين
الانصارى السهالى فى شرح المبارزية انتهت وحاصل ما افاده بعد تمهيد ان الزوال على نوعين زوال سابق وهو العدم الذى يكون
قبل الوجود وهو ازلى غير محتاج الى علة وزوال لاحق وهو العدم الذى يكون بعد الوجود وهو حادث وهما متلازمان تحققا عند الفلاسفة وجودا
كما فى الحوادث الزمانية وعدما كما فى القديمة الزمانية ان المراد من الزوال فى قول السيد المحقق اذ زوال الشئ ليس الا عدمه اللاحق
المتاخر عن تحققه ان كان مطلق الزوال اعم من ان يكون زوالا لاحقا او سابقا فالحصر المذكور ممنوع لان العدم السابق ليس عدما لاحقا
متاخرا عن تحقق الشئ وان كان هو العدم اللاحق لذلك الشئ المتاخر عن تحققه فهو وان كان مسلما لكنه لا يفيد المدعى وهو تعاقب الادراكات
الغير المتناهية وذلك لان الادراك الحصولى على تقدير كونه زوالا لا يجب ان يكون زوالا لاحقا بل يجوز ان يكون زوالا سابقا بان يكون
الادراك اللاحق كادراك زيد مثلا زوالا لاحقا لادراك السابق عليه كادراك عمرو الذى هو انتفاء لادراك بكر ويكون ادراك بكر انتفاء سابقا
لما هو انتفاء له اى ادراك عمرو وهكذا وظاهر ان العدم السابق للشئ لا يستلزم تحقق ذلك الشئ فلا يلزم تعاقب الانتفاءات تحققا لعدم لزوم
تحقق الزوال ح قبل تحقق الزوال ح فلا ينبغى ان يعالج السيد المحقق **قوله** ان اراد به مطلق انتفاء الشئ وعدمه **اقول** قد تقرر فى مقره ان احكام
الجزئيات تجرى على مطلق الشئ فلو اريد بالزوال مطلقه لم يرد المنع على الحصر فالاولى ان يقال ان اراد به انتفاء الشئ المطلق وعدمه الخ
وتفصيله ان ههنا اربعة احتمالات احدها ان يراد بالزوال الزوال المطلق وح يمنع الحصر وثانيها ان يراد الزوال السابق فحسب وح لا يكون
هذا القول صحيحا وثالثها الزوال اللاحق فحسب ويرد عليه عدم افادة الدليل ما هو المدعى ورابعها مطلق الزوال ويرد عليه ما يرد على
احد الاحتمالين الوسطيين ولعلك تفطنت من ههنا وجه اكتفاء المفيد المحقق على الاحتمالين ايضا **قوله** كما فى الحوادث اراد به الحوادث
الزمانية فان الحوادث الذاتية تجامع القديمة الزمانية كالافلاك والعقول ولا اثر للعدم السابق هناك والغرض منه دفع ما يقال
العالم عند الفلاسفة قديم فمن اين يوجد العدم السابق وحاصل الدفع ان العالم وان كان قديما لكن الاشخاص الزمانية حادثة بلا ريب
بالاتفاق فيتحقق العدم السابق فيها **قوله** وسلم ان اراد به انتفاءه بعد الوجود قد يتوهم انه على هذا التقدير يلزم الاتحاد بين المبتدأ
والخبر فلا يصح قوله اذ زوال الشئ ليس الا عدمه اللاحق المتاخر عن تحققه فانه يكون كقوله اذ عدمه اللاحق المتاخر عن تحققه ليس الا
عدمه اللاحق المتاخر عن تحققه ويزاح بان التغاير الاعتبارى كاف للحمل **قوله** وانما يجب فى الادراك السابق الحاصل ان كون الادراك
عدما لاحقا للشئ انما يجب فى الادراك الحصولى الحادث لان العدم السابق للشئ يكون ازليا فلا يكون فى الحصولى الحادث والمدعى
انما هو اثبات وجودية الادراك الحصولى مطلقا حادثا كان او قديما فلا يثبت الدليل ما هو المطلوب نعم لو كان المطلوب اثبات
وجودية الادراك الحصولى الحادث فقط لتم الدليل البتة **قوله** فمن الجائز آه اعلم ان الفاضل الرامفورى[1] وجد العبارة فى هذا المقام
هكذا فمن الجائز ان يكون الادراك المفروض الحدوث زوالا اى عدما لاحقا لانتفاء سابق على ما هو انتفاء له ويكون ذلك انتفاء
سابقا لما هو انتفاء له وهكذا الخ وفهم حاصلها ان من الجائز ان يكون الادراك المفروض الحدوث كادراك زيد مثلا عدما لاحقا لانتفاء
سابق وهو ادراك عمرو على شئ هو اى هذا الانتفاء السابق وهو ادراك عمرو انتفاء لذلك الشئ ويكون ذلك الانتفاء السابق انتفاء

[1] اى المولوى رستم على رح ۱۲ منه مد ظله

سابقا للشئ هو ای هذا الانتفاء السابق انتفاء لذلک الشئ ثم اعترض بان قوله ویکون ذلک انتفاء سابقا لما هو انتفاء له لا یفید معنی
لان المشار الیه بقوله وذلک لا یصح ان یکون الانتفاء السابق والا لزم الاتحاد بین اسم کان وخبره فتعین ان یکون المشار الیه به هو المنفی
بالانتفاء السابق المذکور فیکون المعنی ان المنفی بالانتفاء السابق المذکور یکون عدما وانتفاء سابقا لما هو انتفاء له فح یلزم ان یکون
للعدم السابق عدم سابق لان المنفی عدم سابق ومنفی للعدم السابق ایضا وبطلانه اظهر من ان یخفی فان العدم السابق یکون عدما
ازلیا لا یکون قبله عدما هذا وتبعه فی لزوم هذا الاعتراض بعض العلماء ولا یخفی علیک ان لزوم هذا الاعتراض مبنی علی ما وجد علیه عبارة
هذا المقام وهی لیست فی النسخ الصحیحة المعتمد علیها والتی توجد فی النسخ الصحیحة هکذا فمن الجائز ان یکون الادراک المفروض الحدوث زوالا
ای عدما لاحقا لانتفاء السابق علی ما هو انتفاء له الخ وتوضیحها علی ما افاده ابی واستاذی سراج المحققین نور الله مرقده هکذا فمن الجائز
ان یکون الادراک المفروض الحدوث ای الادراک الذی فرض حدوثه الآن کادراک زید زوالا ای عدما لاحقا لانتفاء وهو ادراک عمرو
الذی هو انتفاء السابق وهو ادراک خالد علی ما متعلق بقوله السابق والمراد بما الموصولة ادراک عمرو وهو ای مفروض الحدوث اعنی ادراک
زید انتفاء له الضمیر راجع الی ما ویکون ذلک ای الادراک السابق علی ادراک عمرو وهو ادراک خالد انتفاء سابقا لما هو ای لشئ ذلک الادراک
السابق وهو ادراک خالد انتفاء له ای لذلک الشئ **اقول** ومن ههنا ظهر ان ما ذکره بعض الناظرین فی بیان حاصل ما افاده المفید المحقق
بقوله حاصل ما افاده بعض الاعاظم ان الادراک علی تقدیر کونه زوالا للادراک السابق علیه لا یلزم ان یکون عدما لاحقا لجواز کونه عدما سابقا فالادراک
اللاحق زوال للادراک السابق علیه یجوز ان یکون الادراک السابق عدما سابقا لما هو عدم له الی آخر ما ذکره لا یطابق کلام المفید المحقق فافهم بقی ههنا
امر آخر وهو ان المفید المحقق تعرض فی السند لان یکون الادراک اللاحق المفروض الحدوث کادراک زید زوالا لاحقا لادراک قبله ای ادراک عمرو ویکون
ذلک الادراک المنفی زوالا لاحقا لادراک آخر قبله کادراک خالد ویکون ذلک الادراک ای ادراک خالد زوالا سابقا لما هو انتفاء لاحق له
ادراک عمرو ولا حاجة الیه بل یکفی ان یقال فمن الجائز ان یکون الادراک المفروض الحدوث عدما لاحقا لادراک عمرو ویکون ادراک عمرو انتفاء
سابقا لما هو انتفاء لاحق له ای ادراک زید فیتم السند فی الدرجتین والامر فیه سهل فان تعیین الطریق لیس من داب الناظرین علی انه لو حمل
قوله هکذا اشارة الی هذه الصورة وامثالها لم یکن فیه باس فافهم فانه من سوانح الوقت **قوله** کما فی عدم عدم قدیم قال الفاضل الرامفوری
العدم الاول مضاف الی العدم الثانی الذی هو موصوف بالقدیم لا مضاف الیه والمراد بالعدم القدیم العدم السابق وبالعدم الاول
المضاف العدم اللاحق فیکون هذا مثالا لکون العدم اللاحق انتفاء للعدم السابق انتهی وتبعه بعض العلماء وانا **اقول** الظاهر ان قوله
کما فی عدم عدم قدیم متعلق بقوله فمن الجائز وتمثیل له وح فالصواب ان یقال العدم الثانی مضاف الی القدیم وموصوفه محذوف والتقدیر
هکذا کما فی عدم عدم عدم قدیم باضافة الاول الی الثانی والثانی الی الثالث وتوصیف الثالث بالقدیم لیطابق المثال الممثل له فانک
قد عرفت ان حاصل السند ان یکون الادراک اللاحق کادراک زید عدما لاحقا لادراک عمرو ویکون هو عدما لاحقا لادراک خالد ویکون هو
انتفاء سابقا لادراک عمرو فیکون ادراک زید عدم عدم عدم قدیم نعم لو کان هذا القول متعلقا بقوله ولکنه لا یکون بیانا للصورة الاخری للسند
لکان لما ذکره الفاضل المذکور وجه التبنه فافهم فانه دقیق **قوله** وح لا یلزم الخ یعنی اذا کان الادراک زوالا سابقا لما هو انتفاء له لا یلزم
تعاقب الانتفاءات ای الادراکات بحسب التحقق لعدم لزوم تحقق الزائل ووجوده علی هذا التقدیر **قوله** وتخصیص الدلیل الخ قال فی الحاشیة
المعلقة علی التخصیص ای بیان المراد ان الادراک الذی بعد الوجود ویکون عدما لاحقا انتهت وقال فی الحاشیة المعلقة علی الدلیل ای دلیل

ای المولوی تراب علی رح ۱۲ منه مد ظله

ای مولانا الحافظ الحاج محمد عبد الحلیم ادخله الله جنات النعیم ۱۲ منه مد ظله

ای المولوی رستم علی رح ۱۲ منه مد ظله

ای المولوی تراب علی رح ۱۲ منه مد ظله

المحقق الدوانی المذکور بقوله والا لکان للنفس ادراکات غیر متناهیة علی سبیل التعاقب انتهت والغرض من هذا الکلام دفع مایتوهم ان الکلام ههنا فی
الزوال اللاحق ودلیل الدوانی المذکور مختص بالعدم الطاری المقصود منه لیس الا ابطال کون الادراک عدما لاحقا لما قبله وهو حاصل فلا یغیر
خروج احتمال کون الادراک زوالا سابقا وحاصل الدفع ان المدعی ههنا ابطال کون العلم زوالا لشئ سواء کان زوالا لاحقا او زوالا سابقا
لا الاول فقط فتخصیص الدلیل بالاول موجب لعدم تمامیة التقریب فان الدلیل علی هذا التقدیر لا یثبت المدعی بل جزءه لا یقال لا نسلم
ان المدعی ههنا ابطال کون العلم زوالا مطلقا بل المدعی ههنا انما هو عدم کون الحصولی الحادث زوالا لشئ بدلیل قول صاحب المطارحات
ان زال عنا ای عن نفوسنا وعلمها لیس الا الحادث لحدوثها وقول المصنف واما العلم المتجدد بالاشیاء الغائبة عنا ولا ریب فی ان الحصولی
الحادث علی تقدیر کونه زوالا انما یکون زوالا لاحقا للشئ لا زوالا سابقا لان العدم السابق ازلی قدیم فلا یکون حصولیا حادثا بل حصولیا قدیما
لانا نقول المقصود ههنا اثبات ان العلم الحصولی مطلقا لیس بزوال وعبارة صاحب المطارحات والمصنف لیستا نصین فی ماذکره
القائل بل الظاهر ان المراد من عنا الواقع فیهما عن معاشرنا المدرکین کیف لا وقد عرفت ان المراد بالمتجدد فی کلام المصنف هو الحصولی مطلقا
حادثا کان او قدیما علی اختیار البعدیة الذاتیة فی کلام السید المحقق کما هو التحقیق فلا جرم یعم قوله عنا لیشمل الادراک الحصولی القدیم ایضا
قوله لانه ح یبقی احتمال کون الادراک زوال الانتفاء سابقا علی ما هو انتفاء له دفعه ابن المحقق المفید بحر العلوم نور الله مرقده[1] بقوله کون
الادراک عدما سابقا یوجب ان لا یمر علی النفس زمان یکون فاقد الادراک وثبوت العقل الهیولانی یشهد بخلافه واستحالة تعاقب الادراکات
الغیر المتناهیة ایضا مبتنیة علی ثبوت العقل الهیولانی او علی حدوث النفس فتامل انتهی وتوضیحه انا نختار الشق الثانی وهو ان الزوال
مخصوص بالطاری والتقریب تام فان کون الادراک عدما سابقا بین البطلان اذ لو کان الادراک عدما سابقا لوجب ان لا یمر علی النفس
زمان تکون فیه فاقدة للادراک فان العدم السابق للشئ قدیم فیکون حاصلا ازلا مع ان مرتبة العقل الهیولانی شاهدة علی ان للنفس
زمانا تکون فاقدة للادراک فیه فان قلت من این یعلم ان الدوانی قائل بهذه المرتبة قلت تعاقب الادراکات الغیر المتناهیة الذی الزمه
المحقق الدوانی انما یستحیل علی تقدیر حدوث النفس او قدمها وثبوت المرتبة المذکورة هذا ولا یخفی علیک ما فی هذا الدفع اما اولا فما اقول
انه لیس غرض المفید المحقق جواز کون الادراک زوالا سابقا للشئ بل غرضه ان المدعی ههنا اعم فلو خصص الدلیل بالزوال اللاحق لوجب عدم تمامیة
التقریب فلیس معنی قوله لانه ح یبقی آه ان احتمال کون الادراک زوالا سابقا یبقی فی نفس الامر ولا یبطل حتی یدفع بانه باطل فی نفسه بوجه آخر
بل معناه انه یبقی هذا الاحتمال بالنظر الی الدلیل وان کان هذا الاحتمال فی نفسه باطلا ایضا والحاصل ان ابطال هذا الاحتمال فی نفسه بوجه آخر
لا یرفع عدم تمامیة التقریب فتم مقصود المفید المدقق ولم یفد دفع ابنه المحقق واما ثانیا فما اورده ابی واستاذی سراج المحققین نور الله مرقده[2]
فی کشف المکتوم بقوله لا یذهب علیک انه وان کان العدم السابق للشئ قدیما لکن لا نسلم انه لو کان الادراک عدما سابقا لوجب ان لا یمر
علی النفس زمان تکون فیه فاقدة للادراک وانما یلزم ذلک اذا کان ثبوت العدم السابق للنفس بعد استعداد النفس بانکشافات الاشیاء
واما اذا لم یکن لها استعداد کما فی هذه المرتبة فلا یکون ثبوت العدم السابق لها ح منشأ للانکشاف لوجود المانع فیلزم خلو النفس عن
الانکشافات ولعل قول المحشی العلام فتامل اشارة الیه فتامل والصف ولا تعجل انتهی کلامه وهذا الایراد لا ریب فی قوته ومتانته وبعض الناظرین
لما ترک مسلک الانصاف ولم یمتثل امر الانصاف اورد علیه بان النفس بعد ثبوت العدم السابق لها الذی فرض کونه علما ومنشأ للانکشاف
لا معنی لکونها غیر مستعدة للانکشاف ولا یخفی علیک سخافته فان الادراک لو کان عدما سابقا للشئ فانما یکون عدما سابقا له عام من شانه

[1] ای مولانا عبد العلی رح ١٢ منه مدظله
[2] ای مولانا محمد عبد الحلیم ادخله الله جنات النعیم منه مدظله

لانه ح یبقی احتمال کون الادراک زوال الانتفاء سابقا ١٧٤ ...

ان يكون متصفا بذلك الشئ كما لا يخفى فالنفس ما دامت متصفة بمرتبة العقل الهيولاني ليس من شانها الاتصاف بالادراكات المنتفية فلا يكون اعدامها الازلية الموجودة في النفس ادراكات لها وتعينك على فهمه ما ذكروه ان العلم لا بد فيه من امور ثلثة حصول شئ والصورة الحاصلة وقبول النفس لها وظاهر ان النفس في هذه المرتبة ليست بقابلة للعلم فكيف تكون عالمة وهذا هو مراد الاستاذ العلامة رحمه الله تعالى فمن لا يفهم مراده ويورد على ظاهر كلامه بدون التعمق في مرامه فليتهم نفسه ومن ههنا ظهر سخافة ما قال في ذلك الناظر ايضا ان كون الادراك زوالا سابقا يستلزم اجتماع النقيضين اذا فرض النفس عارية عن جميع الادراكات كما في مرتبة العقل الهيولاني فان الادراكات معدومة في هذه المرتبة عدما سابقا فتتحقق الادراكات اذ هي ليست الا اعدام الادراكات السابقة وتلك الاعدام متحققة في تلك المرتبة انتهى وكذا يرتفع به قلق الفاضل اللبكني[1] الذي اورده بقوله ولي فيه قلق اما على تقدير حدوث النفس فلان العدم السابق ازلي فلو كان هو ادراكا لزم ان يكون الصفة موجودة قبل وجود موصوفها واما على تقدير قدمها فلان الوجدان شاهد بانه ليس لنا ادراكات قديمة يتحقق بزوالها ادراكات حادثة وثبوت العقل الهيولاني ايضا يابى عن ذلك انتهى فافهم فانه بالفهم حقيق وقبوله يليق ولا تقلد الاموات وان كانوا من المحققين فان معرفة الحق بالرجال من صنعة [illegible] **قال** ثم قال هذا المحقق اي مولانا جلال الدين الدواني في شرح هياكل النور الخ فيه اشارة الى ان ثم الواقعة في كلام ذلك المحقق حيث قال بعد ذكر دليل صاحب المطارحات وما عليه ثم ان كان الادراك انتفاء لادراك آخر الى آخر ما نقله السيد المحقق لمجرد الترتيب في الذكر وحاصل كلامه هذا انه لو كان كل ادراك زوالا لادراك آخر قبله ويكون هو زوالا لادراك آخر قبله وهكذا لزم اعادة المعدوم وانقلاب المثبت منفيا بمراتب غير متناهية وذلك لان عدم عدم الشئ يستلزم تحقق ذلك الشئ ضرورة استحالة ارتفاع النقيضين فكل ادراك لاحق يستلزم وجودية السابق عليه بمرتبتين مثلا ادراك زيد يستلزم وجودية ادراك بكر وهو يستلزم وجودية ثالثة وهكذا اذا علمت فان المفروض ان كلها اعدام وزوالات **قوله** الضمير الاول للانتفاء والثاني للادراك هذا اذا قرئ ليعقبه مخففا ويمكن ان يقرأ مشددا من التعقيب وح فيكون الضمير المستتر الى الادراك والضمير البارز الى الانتفاء **قوله** كان ذلك الانتفاء اي الانتفاء اللاحق كادراك زيد **قوله** وكان هذا الادراك الذي يعقبه ذلك الانتفاء انتفاء له كادراك عمرو ويكون انتفاء لادراك بكر الذي هو سابق على ادراك زيد بمرتبتين **قوله** وهو الانتفاء آه فيه اشارة الى ان المراد بالثالث ههنا هو اللاحق المفروض اولا والمراد بالاول هو المفروض سابقا **قوله** فيبطل كلية الراي اقول بل الراي بالكلية فان كل علم قابل لان يتعلق العلم بزواله **قوله** فافهم اشارة الى ان مراد المحقق الدواني انه على تقدير كون العلم عبارة عن الزوال يلزم اعادة المعدومات بالنظر الى الادراكات السابقة المرتبة في جانب الماضي لكنه اغلق في العبارة احالة على فهم المتوقد الذكي لا يقال نعم لا يلزم وجودية الادراكات اللاحقة المرتبة في المستقبل لانا نقول قد عرفت ان كل علم يمكن ان يتعلق العلم بزواله فكل علم فرض حصوله يلزم وجودية العلم بعلمه سواء كان في جانب الماضي او المستقبل فالتقرير المذكور وان كان [illegible] جاريا في السلسلة الماضية فهو بعينه جار في السلسلة المستقبلة ايضا وهذا هو معنى قول السيد المحقق في المنهية ويفهم منه ايضا انه على هذا التقدير اذا لحق الخ ومن ههنا ظهر سخافة صنيع الفاضل اللبكني[2] حيث حمل عبارة المحقق الدواني على لزوم اعادة المعدومات بالنظر الى الادراكات اللاحقة المرتبة والذي بعينه على ذلك قوله فيستلزم الادراك الثالث للادراك المفروض اولا وان شئت الاطلاع على ماله وما عليه فارجع الى التحقيقات المرضية فان فيها اسفارا لكل عليل ورواء لكل غليل كيف لا وقد كان تاليفها باشارة المحقق نصير الدين الطوسي رح فان الاستاذ العلامة اظله الله في ظله يوم القيامة كان راى في المنام المحقق الطوسي جاء وبيده حاشية الرسالة القطبية للسيد الزاهد وقال خذ هذه الحاشية فاخذها منه فلما استيقظ من منامه عرض هذا المنام على بعض اساتذته فعبره بانك تكتب على الحاشية الزاهدية تعليقات نفيسة فجاءت التحقيقات المرضية [illegible] لتلك الحاشية **قال** هو محال اعلم ان الفلاسفة انكروا اعادة المعدوم وحكموا

[1] اى المولوى عماد الدين اللبكنى رح ١٢ منه مد ظله

[2] اى المولوى عماد الدين اللبكنى رح منه مد ظله [illegible]

بامتناعه وہو اعلیہ انکار حشر الاجساد وغیرہ واستدلوا علی ذلک بدلائل کلہا ضعیفۃ سخیفۃ منہا ان الحکم علی الشئ بانہ یجوز اعادتہ موقوف
علی ان یکون ذلک الشئ ہو ہو اعنی علی کونہ متعینا فی نفسہ متخصصا فی ذاتہ والشئ بعد عدمہ نفی محض لیس لہ تعین فکان الحکم علیہ بجواز اعادتہ
محالا وفیہ انہ منقوض بحکم جواز وجود المعدومات الممکنۃ کالعنقاء مثلا والحل ان الحکم بجواز وجود الشئ لا یتوقف علی تحققہ الخارجی بل علی مطلق تحققہ
وہو حاصل بناء علی القول بالوجود الذہنی لا یقال الموجود فی الذہن بالحقیقۃ ہو الہویۃ المتشخصۃ بالتشخصات الذہنیۃ واتحادہا مع الموجود الخارجی
بمعنی انہا بعد التجرید عنہ فلیست ایاہ مطلقا فلا یکفی وجود المعدوم ذہنا للحکم علیہ بل لا بد من وجودہ وتشخصہ وتعینہ فی الخارج والمفروض انہ نفی محض
فعاد الاشکال لانا نقول فعلی ہذا ینسد طریق اثبات الوجود الذہنی وینہدم کثیر من القواعد المبنیۃ علیہ وذلک لانہم یستدلون علی الوجود الذہنی
بانا نحکم علی اشیاء معدومۃ فی الخارج باحکام صادقۃ ایجابیۃ وثبوت الشئ للشئ فرع ثبوت المثبت لہ واذ لیس وجودہا فی الخارج فلہا وجود فی
الذہن لا محالۃ فلو لم یکن الوجود الذہنی کافیا للحکم بل یحتاج الی ثبوتہ متشخصا فی الخارج لما کان لہذا الاستدلال معنی ومن ہہنا ظہر سخافۃ ما قال
السید المحقق فی حواشی شرح المواقف من ان ثبوت الشئ للشئ فرع ثبوت شخص المثبت لہ لا ثبوت ما ہو مشارک لہ فی النوع انتہی وسیجئ ذکر بعض
دلائل امتناع اعادۃ المعدوم مع ما لہ وما علیہ وذہب اہل الحق الی جواز اعادۃ المعدوم مستدلین بالدلائل النقلیۃ والعقلیۃ اما النقلیۃ فلا حاجۃ
الی ذکرہا لکثرتہا مع عدم افادتہا اسکات الفلاسفۃ الذین ہم یقدمون العقل علی النقل واما العقلیۃ المفحمۃ لہم فذکر الفاضل المحشی منہا ہہنا اثنین
وللتفصیل موضع آخر **قولہ** نوقض تارۃ بان الوجود امر واحد فی حد ذاتہ آہ تقریرہ علی ما فی المواقف ان الوجود امر واحد فی حقیقتہ یعبر عنہ
فی الفارسیۃ بہستی وانما الاختلاف فیہ بحسب اضافتہ الی الزمان فوجود الشئ فی الزمان الماضی ووجودہ فی الزمان المستقبل واحد بحسب ذاتہ وانما
التعدد بحسب نسبۃ الوجود الاول الی الزمان الماضی ونسبۃ الثانی الی المستقبل ومن البین ان ما یکون واحدا بحسب ذاتہ متعددا بحسب اضافتہ
الی شئ آخر لا یختلف حکمہ بحسب ذاتہ وحقیقتہ فالوجود فی ہذا الزمان والوجود فی الزمان المستقبل لا یختلفان فی الوجوب والامتناع والامکان اذا نظر
الی ذاتہما فلو کان احدہما واجبا کان الآخر ایضا واجبا ولو کان احدہما ممتنعا کان الآخر ایضا ممتنعا ولو کان احدہما ممکنا کان الآخر ایضا
ممکنا ولا یعقل کون احد ہذین الوجودین ممکنا والآخر واجبا او ممتنعا فلو استحالت اعادۃ المعدوم لزم امتناع وجودہ فی الزمان المستقبل
بعد ما کان ممکنا قبلہ ہذا خلف فثبت انہ لا یمکن الحکم باستحالتہا وامتناعہا فبقیت فی حیز الجواز والامکان وذلک ما اردناہ ومن ہہنا ظہر
سقوط ما یقال بان العود لکونہ وجودا حاصلا بعد طریان العدم اخص من الوجود المطلق ولا یلزم من امکان الاعم امکان الاخص ولا من امتناع
الاخص امتناع الاعم فیجوز ان یکون الشئ ممکنا وجودہ المطلق ممتنعا وجودہ بعد العدم ووجہ السقوط ظاہر فان الوجود امر واحد فی حد ذاتہ لا یمکن
ان یختلف فی الوجوب والامکان والامتناع ابتداء واعادتہ بحسب ذاتہ فاذا کان وجودہ فی زمان وجودہ ممکنا یبقی کذلک بعدہ فی زمان
اعادتہ ایضا ولو جاز کون الشئ الواحد ممکنا فی زمان کزمان الابتداء ممتنعا فی زمان آخر کزمان الاعادۃ بناء علی ان الوجود فی الزمان الثانی
مغایر للاول بحسب الاضافۃ لجاز انقلاب احدی المواد الثلث الی الاخری وہو مع کونہ مخالفا للبداہۃ یستلزم المحال وہو غناء الحوادث عن المحدث
وفیہ سد لباب اثبات الواجب وذلک لانہم استدلوا علی اثبات الواجب بان العالم اما ان یکون ممتنعا او واجبا او ممکنا لا سبیل الی الاول والا
لما وجد ولا سبیل الی الثانی والا لما طرأ علیہ العدم فتعین الثالث وہو کونہ ممکنا والممکن لا بد لہ من مرجح وموجد فان لم تنتہ السلسلۃ الی الذات
الواجبۃ لزم التسلسل وہو محال فثبت الواجب ہذا فلو جاز انقلاب احدی المواد الثلث الی الاخری لم یتم ہذا الاستدلال لجواز ان یکون العالم
ممتنعا لذاتہ فی زمان عدمہ وواجبا فی زمان وجودہ فلا یحتاج الی الواجب **قولہ** فاذن مثلا زمان امکانا ووجوبا وامتناعا اقول ذکر الوجوب

نوقض تارة بان الوجود امر واحد فی حد ذاتہ

ههنا استطرادي لا حاجة اليه في هذا المقام **قوله** بناء على ان الوجود آه بيان لعلة الجواز **قوله** لجاز انقلاب احدى المواد الثلث الى الاخرى
اعترض عليه العلامة القوشجي في شرح التجريد بان الوجوب عبارة عن اقتضاء الذات الوجود مطلقا والامتناع عن اقتضائه العدم مطلقا
والامكان عن عدم اقتضائهما ولا يجوز الانقلاب بين هذه المفهومات لان مقتضى ذات الشيء لا يختلف بحسب الازمنة لكن الوجود قد يقيد
بقيد سلبي او اضافي فلا يقتضي ذات الواجب الوجود المقيد بهذا القيد بل يمتنع اتصافه كما اذا قيد الوجود بكونه مسبوقا بالعدم فان هذا الوجود يمتنع
اتصاف الباري تعالى به وبذلك لا يخرج عن كونه واجبا ولا ينقلب وجوبه الذاتي الى امتناعه الذاتي وكذلك العدم قد يقيد بكونه مسبوقا بالوجود
ولا يقتضي ذات الممتنع هذا العدم المقيد بل لا يمكن اتصافه به ولا يلزم من ذلك انقلابه من الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي وعلى هذا القياس اذا قيد الوجود
بكونه ناشيا عن ذات الموصوف به لم يمكن اتصاف ذات الممكن به وبعد ذلك نقول المعاد ليس وجودا مطلقا على اي وجه كان بل هو وجود مقيد
بكونه حاصلا بعد طريان العدم فلم لا يجوز ان يمتنع اتصاف المعدوم بهذا الوجود المقيد وان لم يمتنع اتصافه بالوجود المطلق ولا يلزم منه انقلابه من
الامكان الى الامتناع الذاتي كما في اخواته على ما تقدم هذا تلخيص اعتراضه **اقول** هو في غاية السقوط لان الوجود واحد بحسب ذاته وانما الاختلاف
فيه بحسب اضافته الى الزمان كما عرفت فامتناع الوجود بعد طريان العدم لا يكون لذاته بل لكونه في الزمان الذي بعد زمان عدمه اللاحق وفيه المطلوب
غاية الامر ان يكون اعادة المعدوم ممتنعة بالغير وهو خارج عما نحن فيه بل نقول الضابطة في اختلاف مقتضى الذات باختلاف القيود ان مقتضى
الذات ان قيد بقيد يكون مخالفا لمقتضى ذاته لا يبقى ذلك المقتضى باعتبار هذا القيد مقتضى له واما لو قيد بقيد لا يكون كذلك يبقى مقتضى له
كما كان ولا يتغير وهذا ظاهر فالواجب الذي مقتضاه الوجود المطلق انما يمتنع اتصافه بالوجود بعد العدم لكونه مقيدا بقيد يخالف مقتضى ذاته فان
ذاته تقتضي الوجود وضرورته في جميع الازمنة فلا يمكن ان يطرأ العدم عليه فلا بد ان يمتنع اتصافه بالوجود بعد العدم لا بالنظر الى نفس الوجود بل
بالنظر الى كونه بعد العدم وكذا الممتنع انما لا يقتضي العدم بعد الوجود لكونه مقيدا بما يخالف مقتضاه فان ذاته تقتضي العدم المطلق في جميع الاوقات
فلا يمكن ان يعرض له الوجود فبالضرورة يمتنع اتصافه بالعدم بعد الوجود لا بالنظر الى العدم نفسه بل بالنظر الى كونه بعد الوجود وقس عليه اتصاف
الممكن بالوجود الناشي عن ذاته فانه انما يمتنع لكونه مقيدا بما يخالف مقتضاه فان مقتضى الممكن تساوي طرفي الوجود والعدم فكيف يتصف
بالوجود الناشي عن ذاته وقس عليه نظائره واما المعدوم الممكن فكما لا يمتنع اتصافه بالوجود المطلق وبالعدم المطلق وبالعدم بعد الوجود
كذلك لا يمتنع اتصافه بالوجود بعد العدم لا بالنظر الى نفس ذات الوجود ولا بالنظر الى كونه مقيدا بكونه بعد العدم لعدم منافاة هذا القيد لمقتضاه
وبالجملة فالامثلة التي جعلها القوشجي اخوات لما نحن فيه لا قرابة لها به بل هي اجنبيات محضة فاحسن التفكر ودقق النظر **قوله** وهو مع مخالفته
لبداهة العقل قال في الحاشية لان الشيء الواحد يستحيل ان يقتضي لذاته عدمه في زمان ويقتضي لذاته وجوده في زمان آخر لان مقتضى الذات
من حيث هي هي لا يتصور انفكاكه عنه انتهت **قوله** لوجب تغاير الحادث من المحدث آه **اقول** وايضا يبطل به كثير من قواعدهم كقولهم
كل حادث زماني فهو مسبوق بمادة فانهم استدلوا عليه بان امكان الحادث قبل وجوده امر موجود والا لزم الانقلاب فلا بد له من محل
متعلق بالحادث تعلقا ما وهو المعني بالمادة ولو جاز انقلاب احدى المواد الثلث الى الاخرى لامكن ان يقال الحادث قبل وجوده ممتنع
ثم صار ممكنا في زمان وجوده فلا يحتاج ح الى مادة وينهدم به اساس كثير من قواعدهم المتفرعة على القاعدة المذكورة كقولهم كمالات العقول
كلها بالفعل وغيره على ما بسط كل ذلك في كتب الحكمة **قوله** وتارة بانا اذا فرضنا ان زيدا معدوم الخ هذا الاستدلال على جواز اعادة المعدوم بل
وقوعها اورده صدر المحققين كمال الدين رح بقوله انت خبير بانا اذا فرضنا ان زيدا معدوم ثم وجد ثم طرأ عليه العدم فكان الصادق

ای مولانا علی القوشجی رح ۱۲ منه

ای مولانا کمال الملة والدین رح ۱۲ منه

اولا قولنا زيد معدوم ثم اذا وجد صدق قولنا زيد ليس بمعدوم ثم اذا طرأ عليه العدم صدق قولنا زيد ليس بلامعدوم فههنا اعدام ثلثة الاول المستفاد من كلمة ليس وهو انتفاء اللاعدم والثاني المستفاد من كلمة لا وهو انتفاء للعدم والثالث المستفاد من لفظ المعدوم فههنا انتفاء انتفاء العدم صادق والعدم الثالث الذي كان متحققا قبل الوجود وكان امرا متعينا متشخصا لامحالة فيلزم عند طرأن العدم في هذه الصورة اعادة المعدوم بعينه كما لا يخفى فما هو جوابكم فهو جوابنا وان اعتذر بان اعادة المعدوم محال في صورة الوجود وههنا يلزم اعادة العدم فجوابه ان الادراك اذا كان انتفاء لادراك سابق عليه انما يستلزم اعادة الاعدام دون الوجود وان اعتذر بان العدم الطاري غير السابق لاختلاف الزمانين قلنا مثله في صورة اعادة الادراك السابق اي الواقع في المرتبة الوترية فان ذلك الادراك كان عبارة عن نفس العدم والازالة فالمعاد ليس هو الاول بعينه لاختلاف زمانيهما كما قلتم انتهى كلامه وشرح هذا الكلام قرة العيون في التحقيقات المرضية فارجع اليها **قوله** فيصدق اولا زيد معدوم آه يرد عليه ان صدق الموجبة يقتضي وجود الموضوع والمفروض ان زيدا معدوم فكيف تصدق هذه الموجبة وهذا الايراد ليس بمختص بهذه المادة بل هو عام الورود في كل قضية محمولها مناف للوجود كقولنا شريك الباري ممتنع ونحوه وقد سلك المحققون في دفعه مسالك لولا ضيق المقام لاتيت بها مع ما لها وما عليها وقد ذكرت نبذا منها في رسالتي حل المغلق في بحث المجهول المطلق ان شئت فارجع اليها **قوله** ههنا يعني في قولنا زيد ليس بلامعدوم **قوله** فلزم اعادة المعدوم بعينه وهو العدم **قوله** والاعتذار بتغايرهما آه حاصله ان العدم الثالث المستفاد من كلمة ليس غير الاول المستفاد من لفظ المعدوم لاختلاف الزمانين فلا تلزم اعادة المعدوم بعينه والمحال هو هذا لا مطلق اعادة المعدوم كما يفصح عنه كلام العلامة القوشجي[١] في شرح التجريد حيث قال اختلفوا في جواز اعادة المعدوم بعينه اي بجميع عوارضه المشخصة فذهب اكثر المتكلمين الى جوازها وذهب الحكماء وبعض الكرامية وابو الحسين البصري ومحمود الخوارزمي من المعتزلة الى امتناعها وهؤلاء وان كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسماني ينكرون باعادة المعدوم لانهم لا يقولون بانعدام الاجسام بل بتفرق اجزائها وخروجها عن الامتناع **قوله** او تخصيص استحالتها في صورة الوجود توضيحه ان اعادة المعدوم مطلقا ليس بمحال انما المحال اعادة الوجود المعدوم واما العدم المعدوم فاعادته جائزة بل واقعة فالنقض المذكور غير وارد على القائلين باستحالتها **قوله** مشترك اي يجري مثله فيما نحن فيه اما جريان الاول فبان يقال الادراك السابق كادراك بكر عبارة عن العدم والزوال على ما هو المفروض فاذا اعيد حين عروض الادراك اللاحق اي ادراك زيد يكون هذا المعاد غير الاول السابق لاختلاف الزمانين فلا تلزم اعادة المعدوم ههنا ايضا واما جريان الثاني فبان يقال الادراك الثالث السابق ليس الا عبارة عن العدم فبالادراك اللاحق انما تلزم اعادة العدم المعدوم لا الوجود المعدوم فلا تلزم اعادة المعدوم ههنا ايضا كما لا تلزم هناك **قوله** والجواب عنه اي عن النقض الثاني والمجيب به القاضي احمد علي السنديلي حيث قال يمكن الجواب عنه بانهم لعلهم جوزوا اعادة العدم المحض وانما منعوا اعادة الوجود المعدوم وههنا تلزم اعادة العدم الثابت فيعود الثبوت بناء على ان الادراك عدم ثابت انتهى وسياق كلامه يشهد بان هذا الجواب غير مرضي وله وجهان الاول ما ذكره الفاضل المحشي ههنا من ان دلائل استحالة اعادة المعدوم لو تمت لدلت على استحالة اعادة المعدوم مطلقا وجودا كان او عدما فالتخصيص تحكم والثاني ما ذكره بحر العلوم[٢] قدس سره في حواشيه وتبعه في ذلك بعض الناظرين كما هو دابه وهو انه لا استحالة في عود المنفي الثابت ايضا كما لا استحالة في عود المنفي المحض لان العدم الثابت ليس ذاتا في نفسه انما الذات المسلوب عنه لم يقارنه الشيء المسلوب ثم قارنه ثم بطلت المقارنة فيحكم

[١] اي مولانا علي القوشجي رح ١٢ منه مد ظله

[٢] اي مولانا عبد العلي بحر العلوم ١٢ منه مد ظله

فيصدق اولا زيد معدوم وثانيا لا معدوم وثالثا ليس بلامعدوم فههنا ثلثة اعدام الاول العدم المستفاد من كلمة ليس والثاني من كلمة لا والثالث من كلمة معدوم فههنا

ان العدم كان ثابتا له ثم انتفى ثم عاد هذا الثبوت بجهة استمرار الذات المسلوب عنه ولا تمييز بين العدمين فى انفسهما فلا استحالة
فى الاعادة بهذا النحو انما الاستحالة فى عود ما هو ثابت فى نفسه والتوقع من المنصف ان يقطع بسخافة هذا الوجه لما افاده ابى واستاذى
سراج المحققين نور الله مرقده فى كشف المكتوم فى حاشية بحر العلوم من ان الفرق بين العدم والوجود غير معقول فان العدم كما انه
عبارة عن انتفاء الذات كذلك الوجود عبارة عن كون الذات وكما ان الاعدام اشياء غير متميزة كذلك الاكوان نعم اذا لوحظ
عدم مقارنة العدم لبعض الذوات زمانا ثم مقارنة العدم ثم انتفاء هذه المقارنة يتخيل ان الوجود كان سابقا ثم صار لاحقا
لا ان هناك شيئا كان مقارنا ثم بطل ثم صار مقارنا ثانيا حتى يطلب امر مشترك بينهما ويطلب التمييز بين هذا الوجود المعاد
والوجود السابق والى هذا اشار بحر العلوم بنفسه بقوله فتامل بعد ذكر الوجه المذكور **قوله** منها ان تخلل العدم بين الشئ ونفسه
محال آه هذا احد الدلائل المذكورة فى التجريد وحاصله انه لو اعيد المعدوم يلزم ان يتخلل العدم بين الشئ ونفسه واللازم محال
فالملزوم مثله اما الملازمة فلان ذات الشئ محفوظة فى حالتى الوجود والعدم فاذا وجد الشئ فى الزمان الاول كانت
ذاته فيه واذا عدم فى الزمان الثانى بطلت ذاته ثم اذا وجد فى الزمان الثالث كانت ذاته السابقة بعينها فيه فيلزم
تخلل العدم بين الشئ ونفسه ويلزم تقدم الشئ على نفسه واما استحالة اللازم فلان العدم نسبة والنسبة لا بد لها من طرفين
متغايرين فلا يعقل بين الشئ ونفسه **قوله** فيكون ح الوجود بعد العدم آه يعنى لما ثبت انه لا بد للنسبة من طرفين متغايرين
فلا بد للعدم من طرفين كذلك فيلزم ان يكون الوجود المعاد غير الوجود الذى قبله هذا خلف **قوله** ورد آه هذا احد وجوه الرد المذكورة
فى شرح التجريد الجديد وتحصيله انه لا معنى لتخلل العدم ههنا سوى انه كان موجودا فى زمان ثم زال عنه ذلك الوجود فى زمان آخر ثم
اتصف به فى زمان ثالث فالوجود الاول والثانى متغايران بحسب الزمان فلا يلزم تخلل العدم بين الشئ ونفسه بل غاية ما يلزم تخلل
زمان العدم بين زمانى وجوده ولا استحالة فيه وثانيها لم لا يجوز ان يكون التمييز فى الحالين بعوارض غير مشخصة مع بقاء العوارض
المشخصة بعينها فلا يلزم تخلل العدم بين الشئ الواحد من جميع الجهات وثالثها انه لو تم الدليل المذكور لدل على امتناع بقاء شخص
من الاشخاص زمانا والا لزم تخلل الزمان بين الشئ ونفسه بوجود ذلك الشخص فى طرفى زمان البقاء وتفصيل هذه الوجوه مع ما لها
وما عليها مذكور فى حواشى شرح التجريد القديمة والجديدة لا فائدة فى ذكرها ههنا الا الانتشار لغرابة المقام **قوله** ومنها ان المعاد آه
حاصله ان اعادة المعدوم المتنازع فيها عبارة عن اعادة المعدوم بجميع عوارضه المشخصة لكما مر ومن العوارض المشخصة الوقت والزمان ايضا
فلو اعيد المعدوم لزم عود زمان وجوده السابق ايضا واللازم باطل فالملزوم مثله ووجه بطلان اللازم انه يلزم ان يصدق على شئ
واحد فى زمان واحد انه مبتدأ ومعاد وهل هذا الا اجتماع المتنافيين وايضا لو اعيد الزمان بعينه لكان المبتدأ مقدما على المعاد ضرورة
تخلل العدم بينهما وذلك تقدم لا يجامع فيه المتقدم مع المتاخر وما يتصور ذلك الا فى الزمان فيكون كل منهما واقعا فى زمان فيلزم ان يكون
للزمان زمان لا يقال يمكن ان يكون التقدم والتاخر بحسب الذات لا بامر زائد كما فى اجزاء الزمان لانا نقول تقدم جزء واحد من الزمان
على نفسه بحسب الذات غير معقول بخلاف تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض آخر منها **قوله** ورد آه خلاصة التزييف منع قول المستدل
ومنها الوقت وهو ظاهر **قوله** بحسب الامر الخارجى فيه اشارة الى دفع ما يقال انا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه فى هذا الزمان غير الموجود
بقيد كونه فى الزمان السابق وحاصل الدفع ان هذا التغاير انما هو فى الذهن واما فى الخارج فزيد الموجود فى هذه الساعة هو الموجود فى الساعة

له اى مولانا الحافظ الحاج محمد عبد الحليم جعله الله من ورثة جنة النعيم ١٢ منه مد ظله

التي قبلها لاتغاير بينهما اصلا **قوله** كيف وقد حكى الخ قال المحقق[1] الدواني في شرح هياكل النور لما بالغ بهمنيار في التغير حتى ابدى احتمال
تبدل الذات في الانسان قال الشيخ في جواب بعض ايراداته كيف تجعلني المسموع منه مع تجويزك تبدل الذات انتهى وقال هو في حواشي شرح
التجريد القديمة رايت في الاسولة التي سألها بهمنيار عن الشيخ انه طالبه بالدليل على بقاء الذات في الانسان حتى يستدل به على التجرد فاجاب
عنه بالرجوع الى الوجدان الصحيح ثم اورد بهمنيار على مسئلة سمعها من الشيخ كلاما فقال له الشيخ كيف تجعل المسموع مني مع تجويزك تبدل الذات انتهى
وقال السيد المحقق في حواشي شرح الهياكل والعجب ان بعض الاعزة قال ههنا قولا غريبا وهو ان للتلميذ ان يقول انما انا اباحثك لانك تقول في
هذا الوقت ايضا ما كنت قلت اولا وانا اقول ايضا ما كنت قلت اولا وان كان شخصك هذا غير شخصك الاول وشخصي هذا غير شخصي الاول وزعم ان
ذهب اليه التلميذ موافق لما ذهبت اليه الصوفية من تجدد الامثال ولا يخفى عليك ان قول الشيخ تنبيه على بقاء الذات بما هو بديهي اولي ومن
البين الظاهر ان انا وانت جزئيان ولو فرض التعدد فيهما لصارا كليين ثم بين قول الصوفية وهو ان في كل آن بالنسبة الى كل شخص اعداما
وايجادا بناء على ان الله تعالى اسماء متقابلة بعضها قهرية وبعضها لطفية ولا تعطل فيها بالنسبة الى اشخاص العالم من الجواهر والاعراض وبين
قول بهمنيار بون بعيد فان كلامهم ليس في الذوات والهويات بل في اوصاف غير مشخصة من حيث هي اوصاف تابعة غير مستقلة
ولا شك ان ما يخالف احكام العقل والشرع هو التبدل في الذوات والهويات كما يقوله بهمنيار دون التبدل في اوصافها وتوابعها
كما تقوله الصوفية **قوله** واعترف بان الوقت ليس من المشخصات وكيف لا يعترف وفي جعل الوقت من المشخصات تلزم مفاسد
لا تعد ولا تحصى فان اختلج في قلبك ان المتكلمين قالوا بتجدد الاعراض وعدم بقائها مع بقاء محلها بالشخص وهل هذا الا اختلاف الاشخاص
باختلاف الاوقات فازحه بان الذي بعثهم على القول بالتجدد ليس هو كون الزمان مشخصا بل امر آخر وهو عدم قيام العرض بالعرض
فانهم قالوا لو كان العرض لشخصه ووحدته باقيا لقام بقاؤه فيه وهو ايضا عرض وقيام العرض بالعرض محال فلا جرم نختار القول بالتجدد
وليس مبناه على كون الوقت من المشخصات على انهم لم ياتوا الى الآن برهانا شافيا على التجدد وما ذكروه لاثباته كله مخدوش لا للقائل
قد ذكر بعض الفلاسفة ان زيد الصبي غير زيد الشاب بالشخص وهل هذا الا تغير الشخص بتغير الوقت لانا نقول اختلاف زيد الصبي بزيد الشاب
ليس لاجل اختلاف وقتهما بل لاجل اختلاف صورتيهما الجسمية اشار الى ذلك العلامة[2] الشيرازي في شرح هداية الحكمة فافهم
وكن من الشاكرين **قوله** ومنها انا اذا فرضنا اعادته بعينه الخ حاصله انه لو جازت اعادة المعدوم وفرض وقوعها لزمت الاثنينية
بدون التمايز واللازم باطل بالبداهة فالملزوم مثله وجه الملازمة انا اذا فرضنا اعادة الشيء بعينه مع جميع عوارضها المشخصة
فلا يخلو اما ان يكون الواجب تعالى قادرا في ذلك الوقت على ايجاد مثل ذلك المعاد مبتدأ او لا يكون قادرا لا سبيل الى الثاني
لاستحالة العجز عليه تعالى فتعين الاول وقد تقرر في مقره ان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال والا لم يبق ممكنا فلنفرضه ايضا واقعا
وح لا يتميز المعاد عن المستانف ويلزم ما ادعينا لزومه **قوله** ودفع بانا نمنع آه توضيح الدفع وتلويح المنع ان المستدل ان اراد بمثله
ما يشاركه في نوعه وتشخصه معا فوجود المثل بهذا المعنى محال وقدرة الواجب لا تتعلق بالمحال كوجود شريك الباري وان اراد ما يشاركه
في نوعه فقط على ما جرى عليه اصطلاحهم من انهم يسمون الاتحاد في النوع مماثلة وفي الجنس مجانسة وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة
وفي الوضع مطابقة وفي الاضافة مناسبة كما ذكره العلامة[3] الشيرازي في شرح الٰهيات هداية الحكمة فعدم التمايز ممنوع لتحقق
التمايز بينهما بحسب الهوية الخارجية ولو سلمنا ان ايجاد مثله بالمعنى الاول ليس بمحال ولا يخرج عن قدرة الله تعالى فلا نسلم ان الممكن

[1] اى مولانا جلال الدوانى ١٢ منه ظله
[2] اى مولانا صدر الدين الشيرازى تلميذ السيد باقر داماد ١٢ منه ظله
[3] اى مولانا صدر الدين الشيرازى ١٢ منه ظله

لا يلزم من فرضه المحال لجواز الامتناع بالغير كعدم العقل الممكن المستلزم لعدم الواجب فايجاد مثله ابتداء وان كان جائزا في نفسه لكن يجوز ان يكون ممتنعا بسبب فرض اعادة المعدوم الذي مثله والا لارتفع التمايز بينهما وقد يدفع ايضا بما ذكره العلامة القوشجي[1] في شرح التجريد من انه لم لا يجوز ان يكون الامتياز بينهما بعوارض مشخصة ولا يخفى عليك انه غير مفيد لجواز فرض عدم الامتياز بالعوارض الغير المشخصة ايضا فيحتاج الى الدفع الاول لا محالة **قوله** بل يتمايزان بالهوية قال في الحاشية اي بالعوارض المشخصة مع الاتحاد في الماهية انتهت **قوله** فهذه الدلائل ان تمت **اقول** عدم تمامية هذه الدلائل قطعي وتماميتها انما هي بمجرد الفرض فكان الاولى ان يقول لو تمت لان لو لمجرد الفرض بخلاف ان فانها غالبا تستعمل في الشك **قوله** لدلت على استحالة العدم المعدوم ايضا رده بحر العلوم[2] نور الله مرقده بان العدم عبارة عن انتفاء الذات وليست الاعدام متمايزة اصلا فلا يمكن ان يقال ان تخلل الوجود بين الشيء الواحد محال لان النسبة لا بد لها من الطرفين فلا يكون المعاد بعينه هو الاول اذ ليس ههنا عدمان يتمايزان احدهما في الزمان المتقدم والآخر في الزمان المتاخر نعم اذا لوحظ عدم مقارنة الوجود للشيء ثم مقارنة الوجود له ثم انتفاء هذه المقارنة في الزمان اللاحق يتوهم ان العدم امر مشترك بينهما ويطلب التمييز بين هذا العدم المعاد والعدم السابق وتبعه بعض الناظرين ولا يخفى عليك ما فيه فان العدم والوجود سيان في عدم تمايز المعاد من السابق منهما وتمايزهما بحسب الزمان السابق واللاحق فالفرق بينهما تحكم ولعل الى هذا اشار الفاضل المحشي ههنا بقوله فتامل فافهم ولا تزل **قال** اقول هذا رد على تقرير المحقق الدواني وقد ذكره السيد المحقق في حواشي شرح الهياكل ايضا وذكرت توضيحه في تعليقاتي عليها **قوله** حاصله آه محصول الحاصل انه لا تلزم اعادة المعدوم ولا انقلاب المثبت منفيا وبالعكس وتوضيحه انه اذا تحقق في النفس ادراك كان زوال السابقة كادراك عمرو ثم انتفى عنها حين ادراك زيد فهذا الانتفاء اي ادراك عمرو الذي هو انتفاء السابقة كادراك بكر ايضا ادراك فيكون له نحو من الثبوت فتصدق قضية موجبة معدولة وهي النفس لا مدركة بادراك بكر وانتفائه اي ادراك زيد يكون في قوة السالبة المعدولة وهي النفس ليست بلا مدركة بادراك بكر والسالبة المعدولة لا تستلزم الموجبة المحصلة بل قد تصدق مع السالبة البسيطة ايضا كقولنا زيد ليس بلا قائم فان السلب ان تعلق بثبوت اللاقيام يبقى السلب البسيط فيصدق زيد ليس بقائم وان تعلق بالقيد المقيد مغاير تقع الانتفاء مطلقا ويصدق زيد قائم فلا نسلم ان انتفاء الشيء يستلزم الشيء الذي هو في قوة الموجبة المحصلة لجواز تحقق هذا الانتفاء على الطريق الآخر نعم لو ثبت استلزام السالبة الموجبة المعدولة للموجبة المحصلة لتم الاستلزام واذ ليس فليس **قوله** وان اختلج في صدرك آه ايضاح الاختلاج ان السالبة الموجبة المعدولة وان كانت اعم تحققا من الموجبة المحصلة لجواز تحققها في ضمن السالبة البسيطة كما مر تفصيله لكنه ليس مطلقا بل اذا لم يعلم حال وجود الموضوع لجواز ان لا يوجد الموضوع فتصدق السالبة البسيطة ح واما اذا علم ان الموضوع موجود فهما متلازمان ح وذلك لان السالبة المعدولة نقيض الموجبة المعدولة والموجبة المحصلة نقيض السالبة البسيطة وهما متلازمتان عند وجود الموضوع فانه اذا فرض ان زيدا موجود يكون قولنا زيد ليس بقائم وزيد لا قائم متلازمين في الصدق والكذب وقد تقرر ان نقيضي المتساويين متساويان فتكون السالبة المعدولة والموجبة المحصلة ايضا متلازمتين عند وجود الموضوع والسر فيه ان عموم السالبة المعدولة من الموجبة المحصلة وكذا عموم السالبة البسيطة من الموجبة المعدولة ليس الا لان الموجبة تقتضي وجود الموضوع والسالبة قد تصدق بانتفائه ايضا فاذا فرض وجود الموضوع انتفى العموم بالضرورة ويكون بينهما التلازم اذا عرفت هذا فنقول

[1] اي مولانا علي القوشجي منه مد ظله

[2] اي مولانا عبد العلي رح ١٢ منه مد ظله

موضوع الادراكات وهو النفس موجود بالضرورة لان الكلام بعد تحقق الادراك الاخير فيستلزم الادراك اللاحق كادراك زيد الذي هو في قوة السالبة المعدولة الادراك الثالث كادراك بكر الذي هو في قوة الموجبة المحصلة بالضرورة لما عرفت من ان السالبة المعدولة والموجبة المحصلة متلازمتان عند وجود الموضوع فكذا ما في قوتهما فيصح تقرير المحقق الدواني وبه يندفع ما اورده السيد المحقق عليه **قوله** فيرد آه قال في الحاشية هذا هو الجواب الموعود به في شرح قول المحشي والازم على تقدير آه والاعتراض ههنا لمن كان له ثمة اعني كمال الملة والدين نور الله روحه انتهت وخلاصته منع التلازم بين الموجبة المعدولة وبين السالبة البسيطة وكذا بين السالبة المعدولة والموجبة المحصلة على تقدير وجود الموضوع ايضا مستندا بانه لم لا يجوز ان يكون لصدق احدهما مانع كفرض انعدام الادراكات عن النفس رأسا الا الاخير ههنا فتصدق حين ادراك عمرو السالبة البسيطة اعني النفس ليست مدركة بادراك بكر دون الموجبة المعدولة اعني النفس لا مدركة بادراك بكر وكذا تصدق حين ادراك زيد السالبة البسيطة دون الموجبة المحصلة وبالجملة التلازم بين السالبة البسيطة والموجبة المعدولة وكذا بين نقيضيهما عند وجود الموضوع انما هو اذا لم يوجد مانع آخر من صدق احدهما واما اذا وجد مانع آخر فلا تلازم بينهما **قوله** يجوز ان يكون لصدق احدهما كالموجبة المعدولة **قوله** دون الثاني كالسالبة البسيطة **قوله** ومن ادعى فعليه البيان هذه الازاحة مما تفرد بها الفاضل المحشي وافتخر بها واستحسنها تلميذه الفيض آبادي ولا يخفى عليك ان منع التلازم بين السالبة البسيطة والموجبة المعدولة وكذا بين نقيضيهما مع وجود الموضوع سخيف جدا كيف وعموم السالبة من الموجبة ليس الا لاقتضاء الموجبة وجود الموضوع دون السالبة فاذا فرض وجود الموضوع كالنفس ههنا يكون بينهما تلازم بالضرورة وايراد المنع عليه مكابرة محضة وايضا هو مخالف للجمهور القائلين بالتلازم عند وجود الموضوع والفاضل المحشي يفر عن مخالفة الجمهور غاية الفرار كما يظهر من تقريره في مبحث المعدولة فهل هذا الا الفرار على ما عنه الفرار **قوله** وللناس فيما يعشقون مذاهب اي طرق مختلفة مقتبس من قول الشاعر ابي نواس شعر علي لدى العامرية وقفة ۞ يملي علي الشوق والدمع كاتب ۞ ومن عادتي حب الديار لاهلها ۞ وللناس فيما يعشقون مذاهب ۞ ومعناه لازم علي ان اقف عند منزل العامرية التي هي محبوبتي وقفة لا تذكر محاسنها فابكي على فراقها ذكر الاملاء واراد به تذكير حكايات المحبوبة وما جرى بينهما من المعاملات اي ليذكرني الشوق محاسنها فاتذكر وابكي على فراقها بكاء شديدا حتى كاني من كثرة البكاء وشدة التلبس بالدمع عين الدمع فكانه هو الكاتب ويجوز ان يراد بكتابة الدمع جريانه كذا ذكره مولانا الهداد الجونفوري في حواشي الهداية وقال شيخ الاسلام بدر الدين العيني في البناية شرح الهداية هذه الابيات من قصيدة بائية قائلها ابو نواس واسمه همام وقيل هُميم بالتصغير ابن غالب التميمي وفرزدق لقبه لقب به لانه كان جهم الوجه والفرزدق في الاصل قطع العجين وقيل لقب به لقصره والاول اصح لانه اصابه جدري في وجهه ثم برأ منه وكانت وفاته بالبصرة سنة عشر ومائة **قال** ثم اقول يلزم على تقدير آه لما فرغ عن تقرير بعض المحققين مع ما له وما عليه اراد ان يستدل من عند نفسه على ان الادراك ليس عبارة عن زوال الادراك وقد ذكره في حواشي شرح المواقف ايضا واوضحه في تعليق الحمائل **قوله** فان كان بالعكس ايضا آه توضيحه انه لما كان كل ادراك زوال الادراك سابق فلا بد ان تكون بازاء العلوم اللاحقة علوم سابقة لما عرفت ان كل زوال لا بد له من زائل ولا يتعلق الزوال الواحد الا بزائل واحد كما سياتي فان كان بالعكس ايضا بان يكون كل ادراك سابق بازاء ادراك لاحق فتساويا والا فتكون العلوم السابقة زائدة على اللاحقة ولا يمكن زيادة العلوم اللاحقة على السابقة على هذا التقدير مع ان المقدمة القائلة العلوم تتزايد يوما فيوما تقتضي الزيادة **قوله** ممنوع آه ايراد على ما يتبادر من كلام السيد المحقق من ان معنى تزايد العلوم يوما فيوما ان الادراكات اللاحقة بانفسها زائدة على

قوله اى الحافظ على اصغر الفيض آبادى رح ۱۲ منه

قوله هذا هو الكلام الموعود سابقا في الكلام الموعود سابقا ۱۲ منه

الادراكات السابقة وحاصله انا لانسلم انه يدل على هذا المعنى بل انما يدل على ان اللاحق زائد على السابق وهو معه لاسيما القريب وبينهما بون

بعيد وانا اقول التحقيق ان قولهم العلوم تتزايد يوما فيوما لايدل الا على زيادة العلوم اللاحقة على العلوم السابقة فحسب اعم من ان تكون

زيادة اللاحقة بانفسها فقط من غير ضم السابقة معها او مع ضمها فتخصيص السيد المحقق بالاول وتخصيص الفاضل المحشي بالثاني تحكم بحت

قوله وهذا ايضا آه دفع دخل مقدر تقرير الدخل ان هذا المعنى لايضر السيد المحقق لانه بصدد ابطال الازالة باستلزامها خلاف مايدل عليه تزايد

العلوم يوما فيوما وهو حاصل فانه كما ان تزايد العلوم يوما فيوما بالمعنى الذي يتبادر من كلام السيد المحقق يدل على خلاف مايلزم من الازالة

كذلك بالمعنى الذي ذكره الفاضل المحشي فان زيادة اللاحق على السابق مع بقائه معه ايضا لايتصور على تقدير كون كل ادراك انتفاء للاخر

وتحرير الدفع انه ليس الغرض من هذا المنع ايقاع الخلل في جواب السيد المحقق حتى يقال انه لايضره بل الغرض مجرد ابداء الخلل في عبارته وفهمه

ان معنى تزايد العلوم يوما فيوما زيادة العلوم اللاحقة بانفسها على السابقة قوله لكن اين هذا من ذاك قال بعض[له] الافاضل دافعا للمنع لايخفى

عليك ان كلام السيد المحقق انما يدل على ان تزايد العلوم يوما فيوما يدل على ان الادراكات للنفس في الزمان اللاحق زائدة على الادراكات

لها في الزمان السابق وعلى تقدير كون كل ادراك انتفاء للادراك السابق يلزم عدم هذه الزيادة اذ ما من ادراك في زمان لاحق الا بازائه

ادراك آخر في زمان سابق وهذا المدلول مما ليس فيه شائبة ولايدل كلامه على ان تزايد العلوم يوما فيوما يدل على ان الادراكات اللاحقة

للنفس زائدة على ادراكاتها السابقة ففهم هذا المعنى من هذا الكلام وايراد المنع عليه لايليق بشان العاقل انتهى ولايخفى على من له ادنى فهم

ان المتبادر من كلام السيد المحقق ليس الا ما فهمه الفاضل المحشي واورد المنع عليه وماذكره هذا القائل لايليق فهمه بشان العاقل قوله كانه اراد آه

اراد به تاويل الكلام المذكور بحيث يندفع عنه المنع المسطور وهو ماخوذ من حواشي المولوي عظيم الكوفاموي وحاصله انه ليس غرض السيد المحقق

تزايد العلوم اللاحقة الحاصلة بانفسها على السابقة حتى يرد عليه المنع بل غرضه ان تزايد العلوم يوما فيوما وان كان معناه ان اللاحق

زائد على السابق وهو معه لكن لاشبهة في انه يورث حصول ملكة يحصل بها الاقتدار للنفس على ان تحصل ادراكات في الزمان اللاحق زائدة

بانفسها على السابقة وهو غير ممكن على تقدير الازالة فان الادراك لما كان عبارة عن زوال ادراك آخر قبله لايمكن للنفس ان تحصل ادراكات

في الزمان اللاحق من دون وجود زائلاتها في الزمان السابق وانت تعلم ان هذا التوجيه وان كان صحيحا في نفسه لكنه بعيد عن عبارة السيد المحقق

ولذا وسمه بكانه وههنا توجيهات باردة اخر لانضيع الوقت بذكرها وقد ذكرنا نبذا منها في تعليق الحمائل فارجع اليه قوله فتامل اقول

هو اشارة الى ايراد على السيد المحقق بان تزايد العلوم يوما فيوما بالمعنى المتبادر او بالمعنى المعلم لجلالة التكلف المتقرر عند الجمهور مبني على

كون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة فانه لما تقرر عندهم ان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة وراوا ان الصور الذهنية تتزايد يوما فيوما

قالوا العلوم تتزايد يوما فيوما فاثبات كون العلم عبارة عن الصورة وبطلان الازالة بهذا المتقرر مفض الى الدور فافهم قوله لعل غرضه

ايراد لعل ههنا غير مناسب ولعله للتحقيق قوله في الشق الثاني اي كون العلم عبارة عن زوال امر آخر غير الادراك الحصولي قوله كما يدل

عليه قوله متعلق بالنفي لا بالمنفي وكان الاولى تقديمه على النفي ليتعلق بالمثبت قوله فلا يرد قال في الحاشية المورد مولوي كمال الدين

السهالي انتهت وعبارته هكذا الك ان تقول تحقق الادراكات بازاء ادراكات هي في قوة النفس ضروري ويجب سبق تلك على هذه

اما على سبيل الجمع او على سبيل التعاقب كما مر فلا يخفى عليك انه لا تلزم وجوداتها وعدماتها على طريق الجمع حتى يلزم اجتماع النقيضين نعم

تحقق الكل ضروري وعدم كل بعد حدوث اللاحق لازم فكيف الجمع انتهت وتوضيحه انا سلمنا ان في النفس قوة ادراكات غير متناهية

[له] اى المولوى عبدالنبى رح ١٢ منه

ويلزم تحقق زائلاتها الغير المتناهية التي هي ايضا ادراكات قبل ذلك لكنه لا يلزم اجتماع تلك الادراكات الزائلة السابقة بالفعل على

كل واحد واحد من الادراكات التي هي في قوة النفس حتى يلزم تحققها وعدمها فيلزم اجتماع النقيضين كما ذكره السيد المحقق بل يجوز ان يكون

تحقق تلك الزائلات على سبيل التعاقب دون الجمع بان يكون اللاحق من الادراكات الغير المتناهية التي هي في قوة النفس زوال السابقة

ويكون هذا الزائل السابق مقدما على زواله وهكذا يكون كل زائل سابقا على زواله فلا يلزم اجتماع النقيضين والجواب عن هذا الايراد بوجهين

احدهما ما اشار اليه الفاضل المحشي وحاصله ان قول السيد المحقق وايضا آه ليس دليلا تاما على اثبات المدعى بل غرضه انه لو صحت المقدمة

التي ذكرها صاحب المطارحات في ابطال الشق الثاني من لزوم وجود امور غير متناهية في النفس لتم هذا الدليل والا فلا ويؤيده قوله كما ذكر

في الشق الثاني وثانيهما وهو اقواهما ما اشرنا اليه سابقا من ان المراد بكون النفس قوية على ادراكات غير متناهية كونها ذات قوة لها في كل آن

بالفعل على سبيل البدلية فيجب وجود الامور الغير المتناهية في النفس بالفعل قبل آن القوة على سبيل الاجتماع بالضرورة فيتم كلام السيد المحقق

وسيزيد هذا زيادة وضوح عن قريب ان شاء الله تعالى **قوله** يعني لما كان مقصوده آه حاصله ان مقصود صاحب المطارحات كان اثبات

المدعى اي كون الادراك وجوديا بابطال نقيضه وهو كون الادراك زوالا باستلزامه احد الامرين وهو الخلف على الشق الاول وتحقق امور

غير متناهية على الشق الثاني فاحتاج الى ترديد الشيء الزائل بين ان يكون ادراكا او غيره وبين استحالة كل منهما على حدة واما المصنف

فلما رأى ان ما يلزم على الشق الاخير من لزوم امور غير متناهية بحسب ما في قوتنا من الادراكات الغير المتناهية يلزم على الشق الاول

ايضا استغنى عن الترديد وذكر الاستحالة واحدة وهي لزوم امور غير متناهية في النفس على سبيل الجمع ولكل وجهة هو موليها **قوله** بابطال

نقيضه **قول** المدعى كون الادراك صفة وجودية منضمة ونقيضه عدم كونه كذلك اعم من ان يكون عبارة عن الزوال او عبارة عن

الاضافة بين العالم والمعلوم او غير ذلك فان اراد من قوله بابطال نقيضه هذا المعنى الاعم فليس بصحيح لان صاحب المطارحات لم يبطل

الا كون الادراك زوالا لا كونه اضافة ايضا وان اراد به كون الادراك زوالا كما يدل عليه السياق والسباق فلا يصح قوله لما كان مقصود

صاحب المطارحات اثبات المدعى آه لان بابطال كون الادراك زوالا فقط لا يثبت ما هو المدعى لبقاء احتمال ثالث فتامل وتذكر

ما ذكرنا لك سابقا لتظهر لك حقيقة الحال وتنكشف عندك حقيقة المقال **قوله** لزم ابطاله باستلزامه للاخير ولهذا قال فيلزم ان يكون

فينا امور غير متناهية بحسب ما في قوتنا من ادراك الامور الغير المتناهية الخ فان الامور اعم من ان تكون ادراكات او صفات غيرها

قوله والا لبطل آه يعني لو جاز تعلق الزوالين او اكثر بشيء واحد لبطل الحصر العقلي بين الشيء كالانسان ونقيضه كاللاانسان لجواز ان يتعلق

باللاانسان الزائل زوال آخر غير الزوال المذكور ممتاز عن الزوال الاول بذاته المخصوصة فلا يبقى الحصر العقلي بينهما فانه عبارة عن ان يجزم

العقل بمجرد تصور الشيئين بالحصر من دون لحاظ الى امر آخر **قوله** كما مر اي في شرح قوله بل انتفاء ثابتا وقد مر ما يتعلق به هناك فتذكره

قوله توضيحه آه لما كان الدليل المذكور بقول السيد المحقق لما اشتهر آه لما قبله اعني ان العلم بهذا لا يجامع العلم بذلك حدوثا غير منطبق على الدعوى

بظاهره احتاج الفاضل المحشي الى توضيحه بحيث ينطبق الدليل على الدعوى صراحة فهذا التوضيح احق بان يسمى بالتنقيح **قوله** والتالي

باطل فالمقدم مثله هذا من المشهورات المسلمات بين القوم ووجهه ان بين المقدم والتالي ملازمة وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم

والا لم يبق اللزوم وهو معنى قولهم في بحث القياس ان رفع التالي ينتج رفع المقدم في المتصلات اللزومية ويرد عليه منع استلزام

الرفع الرفع لجواز استحالة انتفاء اللازم فاذا رفع جاز عدم بقاء اللزوم لجواز استلزام المحال محالا فلا يلزم انتفاء الملزوم والمقدم

اشارة الى دفع هذه المناقشة بما ذكره الاستاذ دام فيضه سابقا من ان دليل صاحب المطارحات اقناعي مبني على مقدمات مشهورة مسلمة عند الجمهور ومنها كون الادراك صفة انضمامية غير اضافية فابطاله هذا الاحتمال الابغرة

يعني لما كان مقصود صاحب المطارحات اثبات المدعى بابطال نقيضه باستلزامه احد الامرين وهو الخلف او تحقق امور غير متناهية احتاج الى ترديد الشيء الزائل والحصر لزم ابطاله باستلزامه

١٨٤

وحمله على ماذكره صاحب المسلم ان اللزوم حقيقة امتناع الانفكاك في جميع الاوقات والتقادير فوقت الانفكاك وهو وقت عدم بقاء اللزوم داخل في الجميع فهذا المنع يرجع الى منع اللزوم وقد فرض فلا يسمع **قوله** اما الملازمة آه حاصله ان علم النفس بالشئ متوقف على التفاتها اليه توقفا ذاتيا فكلما تعلق العلم بالشئ تعلق الالتفات به في ذلك الآن لا محالة فاذا اجتمع العلمان بمعلومين متغايرين حدوثا في زمان واحد اجتمع الالتفاتان اليهما ايضا في ذلك الزمان واللازم باطل لما اشتهر ان النفس لا يمكن لها ان تلتفت الى شيئين مختلفين بالتفاتين متغايرين نعم يمكن لها ان تلتفت الى شيئين واشياء بالتفات اجمالي واحد البتة وبه ظهر ان هذا الدليل اقناعي يبنى على مقدمة مشهورة **قوله** قبلية مواخية مع المعية اشارة الى انه ليس بينهما قبلية زمانية بل قبلية ذاتية مجامعة لمعية زمانية **قوله** وبعد هذا شروع في المقصود بعد تمهيد المقدمة المذكورة وتفصيل المقام ان نسخ الحاشية الزاهدية ههنا مختلفة ففي بعضها يوجد هكذا فلو كان الزائل عند العلم بهذا عين الزائل عند العلم بذلك تلزم اعادة المعدوم بعينه اذ اعدامه غير الاعدام الاول والا استوى حال العلم وما قبله وفي بعضها يوجد او الفاصلة مكان اذ التعليلية اما على النسخة الاولى وهي التي اختارها الفاضل المحشي ومال اليها بعض ابناء الزمان ايضا فحاصل الكلام انه لو كان الزائل عند العلم بهذا عين العلم بذلك بان يتعلق الزوالان بزوال واحد لزم اعادة المعدوم بعينه اذ لا بد للعلم بهذا من زوال العلم بذلك من زوال آخر فلا يخلو اما ان يكون الزوالان متغايرين اولا لا سبيل الى الثاني والا لاستوى حال العلم الثاني وما قبله لاتحاد الزائل والزوال فتعين الاول وقد بطل من المقدمة المذكورة اجتماع العلمين حدوثا لاستلزامه اجتماع الالتفاتين في آن واحد فلا يمكن تعلقهما بذلك الزائل الواحد معا في زمان واحد بل لا بد ان يكون الزائل معدوما اولا بالعلم الاول ثم يصير موجودا ثم يصير معدوما بالعلم الثاني وهذا هو اعادة المعدوم بعينه فعلى هذا التقرير قول السيد المحقق اذ اعدامه غير الاعدام الاول يكون دليلا للزوم اعادة المعدوم ولا يخفى عليك ما فيه من التكلف الصريح والتعسف الشنيع يستنكف عنه الفهم الصحيح وقد يورد عليه ايضا بان قوله اذ اعدامه الخ لا يستلزم اعادة المعدوم بل يستلزم خلافه لانه لما كان العدم الثاني غير العدم الاول والاعدام لا تتميز الا بملكاتها فلا جرم يكون الزائل بهذا غير الزائل فلا تلزم اعادة المعدوم **اقول** هذا المورد ليس بوارد عليه لان الكلام بعد فرض كون الزائل للعلمين واحدا فلا مجال لهذا الكلام واما على النسخة الثانية فمحصول المرام انه لو كان الزائل بهذا عين الزائل بذلك فلا يخلو اما ان يعود الزائل بعد العلم الاول ويصير موجودا ثم يزول بالعلم الثاني اولا على الاول يلزم اعادة المعدوم بعينه وعلى الثاني فلا يخلو اما ان يتعلق بذلك الزائل الواحد زوال آخر عند العلم الثاني مغاير للاول اولا على الاول يلزم ان يكون اعدامه الثاني غير اعدامه الاول فيكون الزائل منعدما بعدمين متغايرين في زمان واحد وهو باطل بالضرورة وعلى الثاني يلزم ان يستوي حال العلم وما قبله فعلى هذا التقدير يكون قول السيد المحقق او اعدامه غير الاعدام الاول معطوفا على اعادة المعدوم ويكون الغرض ههنا لزوم ثلث مفاسد على تقدير وحدة الزائل ويرد عليه ما اورده بحر العلوم نور الله مرقده بانه لا بد لاثبات ان الزائل الواحد ليس له الا زوال واحد من الزام اعادة المعدوم او كون الزوال الثاني غير الزوال الاول فليس بين هذا التقرير وتقرير المصنف فرق الا بان في تقرير المصنف لزوم استحالة اتحاد العلمين المتعلقين بمعلومين وههنا لزوم توجه الذهن الى المعلومين او الاستحالتين المذكورتين مع ان سوق كلام السيد المحقق يدل على ان تقريره غير تقرير المصنف وبالجملة فكلامه ههنا لا يخلو عن تمحل فافهم ولا تعجل **قوله** وفيه آه توضيحه ان الثابت بالمقدمة الممهدة ليس الا بطلان مجامعة العلمين حدوثا لاستلزامها اجتماع الالتفاتين المتغايرين في آن واحد لا مجامعتهما بقاء فيجوز ان يكون الزوال الواحد المتعلق بالزائل الواحد علما لشئ بحسب الحدوث ولشئ آخر بحسب البقاء

فلا يلزم الاجتماع ذينك العلمين في البقاء وهو ليس بمحال وكان الفاضل المحشي بنى هذا الايراد على ما ذهب اليه استاذه استاذ المولوي حمد الله السنديلي في بعض تصانيفه من انه فرق بين الحدوث والبقاء فلا يجوز اجتماع العلمين حدوثا للنفس في آن واحد ولا كذلك البقاء والتحقيق ان الفرق ليس بشئ فان الدلائل الدالة على امتناع التفات النفس الى شيئين لو تمت لدلت على امتناعه مطلقا حدوثا كان او بقاء كما لا يخفى على المتفطن **قوله** ولو استعين آه الظاهر انه ايراد آخر على التقرير المذكور وتحريره ان لقائل ان يقول انه يجوز ان يكون للزائل الواحد زوالان يكون احدهما علما للهذا وثانيهما علما لذاك فلا يصح قول السيد المحقق اذ اعدامه غير الاعدام الاول ولو استعين في دفعه بالمقدمة القائلة ان الزائل الواحد لا يتعلق به الا زوال واحد كما مر فابداء هذا الاحتمال خارج عن البحث لم يحتج الى المقدمة الممهدة سابقا وايضا لا يبقى هذا الدليل ح مستقلا وكلاهما مما يابى عنه كلام السيد المحقق **قوله** لغا المقدمة الممهدة اقول تعيين الطريق ليس من داب المناظرين وتعدد طرق اثبات شئ واحد مما لا ينكر **قوله** كما في بعض النسخ بل اكثرها **قوله** واختاره بعض الافاضل ايضا اي المولوي محمد عظيم الكوفاموي بل اكثر المحشين **قوله** سخيف عندي قال بعض الناظرين لم نظهر وجه السخافة الى الآن انتهى اقول هو ظاهر فان الاولى في استعمال او ان يكون مع عديله قبله اي اما وههنا اما مفقود والقول بان هذا الوجه سخيف ليس بشئ **قال** لما اشتهر ان النفس في آن واحد لا تتوجه الى شيئين اي لا يمكن ذلك كما تدل عليه عبارته والحق ان امتناعه لم يقم عليه دليل قوي بعد فالقول بالامكان بل بالوقوع لبعض النفوس القدسية اسلم **قوله** فيه اشارة الى ما في المباحث المشرقية هو اسم كتاب صنفه الامام فخر الدين محمد بن عمر الرازي المتوفى سنة ٦٠٦ ست وستمائة في العلم الالهي والطبعي جمع فيه آراء الحكماء السابقين واجاب عنهم على نمط نفيس **قوله** اذ غاية ما قالوا آه حاصل ما قالوا انا اذا رجعنا الى وجداننا وتوجهنا الى اذهاننا الى ادراك شئ كزيد مثلا تعذر لنا في تلك الحالة الالتفات التام الى شئ آخر والا امكن التوجه الاجمالي فان المنفي انما هو الالتفات التفصيلي الى شيئين في آن واحد لا التوجه الاجمالي **قوله** وما فهموه آه بيان للاشتباه الواقع لهم بان ههنا ادراكين احدهما عقلي والآخر خيالي ويظهر الفرق بينهما فيما اذا قلنا الانسان ناطق واحاط عقلنا بمفهوم هذه الالفاظ وظهر ما في خيالنا امر مطابق بهذا الترتيب فانه لو عكسناه وقلنا الناطق انسان ينقلب ذلك الادراك الخيالي لا الادراك العقلي فانه يبقى الآن كما كان فما يشاهد عند الرجوع الى الوجدان من عدم قدرة القوة المدركة على شيئين في آن واحد انما هو بالنسبة الى القوة الخيالية واما القوة العقلية فليست كذلك فقد اشتبه على المستدل الادراك الخيالي بالادراك العقلي ولم يحصل له الفرق بينهما مع ان بينهما بونا بعيدا **قوله** وظهر في خيالنا امر مطابق الخ قال رئيس الصناعة في الشفاء معنى دلالة اللفظ ان يكون اذا ارتسم في الخيال مسموع ارتسم في النفس معناه فيعرف النفس ان هذا المسموع لهذا المفهوم فكلما اورده الحس على النفس التفت الى معناه فيكون اللفظ بحيث كلما اورده الحس على النفس التفت الى معناه وهو الدلالة وذلك بسبب العلم السابق بالوضع وكون صورتيهما محفوظتين عند النفس انتهى وحل هذه العبارة ان فاعل ان يكون ضمير الشان وقوله ارتسم في النفس معناه جملة وقعت صفة للمسموع وقوله فيعرف النفس عطف على الشرط الذي هو اذا ارتسم وقوله فكلما آه جواب الشرط وفيها فوائد منها انه لا بد في الدلالة من العلم باللفظ والمعنى اولا ومنها ان طريق العلم باللفظ السمع ومحل ارتسامه الخيال ومنها ان طريق العلم بالمعنى متعدد فان الشيخ لم يصرح بطريق من طرق علم المعنى بخلاف اللفظ فانه صرح بحصول ارتسامه في الخيال بواسطة السمع وقد اخطا العلامة الجرجاني في حواشي شرح المطالع حيث عد من جملة الفوائد المستفادة من الكلام المذكور ان محل ارتسام المعنى هو النفس فان هذه الفائدة لا تفهم من الكلام المذكور بوجه من الوجوه على ان لبعض المعاني تكون جزئية مادية فكيف ترتسم

هو رئيس اي الشيخ الرئيس ابو علي بن سينا رح منه مد ظله

اي السيد علي الشريف الجرجاني رح منه مد ظله

في النفس نعم ههنا فائدة اخرى مستفادة منه وهي ان المدرك للجزئيات والكليات كلها هو النفس فان الشيخ اضاف التفات المعنى وتصور الى النفس ومعلوم ان المعنى قد يكون جزئيا مادیا ايضا فعلم ان مدركه ايضا هو النفس **قوله** بل البرهان قائم على خلافه **اقول** ما ذكره من البراهين كلها سخيفة لا يدل واحد منها على المطلوب من امكان توجه النفس الى شيئين مختلفين تفصيلا فالحكم عليه بانه برهان عجيب جدا واعجب منه قول بعض العلماء[۱] في شمس الضحى الحق الحقيق عندي ان المقدمة المشهورة من ان النفس لا تطيق ان تتوجه الى شيئين مختلفين في آن واحد ضرورية وجدانية غنية عن البرهان والبيان انتهى والحق عندي ان براهين الطرفين غير مثبتة لمقصديهما والاصل في كل شيء الامكان ما لم يقم دليل قوي على خلافه فالقول بامكان ان تتوجه النفس الى شيئين اصح وتوجه لبعض النفوس القدسية مما لا ينكر فافهم ولا تخبط **قوله** لانه حين الحكم لا بد من حضور الطرفين آه محصله ان القاضي لشيء لا بد ان يحضر عنده المقضي عليهما فلا بد ان يتصور النفس حين الحكم طرفيه وهذا بعينه توجه النفس الى شيئين بل الى اشياء في آن واحد وهو آن الحكم وفيه انه ان اراد انه لا بد من تصور الطرفين تفصيلا حين الحكم فممنوع ومن ادعى فعليه البيان وان اراد انه لا بد من تصورهما ولو اجمالا فغير مفيد واما ما رد به الفاضل[۲] السنديلي من ان غاية ما يلزم ههنا اجتماع العلمين في آن واحد بقاء وهو ليس بمحال انما المحال اجتماعهما حدوثا فليس بشيء لما عرفت انهما سواء في الامتناع عنده والفرق تحكم **قوله** وايضا اذا تصورنا الشيء بحده الخ حاصله ان عند علم الشيء بحده لا يخلو اما ان يحصل علم كل جزء جزء او يكفي علم واحد منها لا سبيل الى الثاني وهو ظاهر فتعين الاول وفيه المطلوب وفيه على قياس ما مر ان حصول العلم التفصيلي ممنوع والاجمالي غير مفيد **قوله** وايضا المقدمة الواحدة الخ فيه اشارة الى ان الحكم بامكان توجه النفس الى شيئين مختلفين ليس مخصوصا بالتصورات بل يجري في التصديقات ايضا وفيه ايضا مثل ما عرفت غير مرة لا يقال المقدمتان لو كانتا ملحوظتين اجمالا بلحاظ اجمالي يلزم ان لا تلاحظ النسبة فتكونان في حكم المفردات والمفردات لا يحصل منها التصديق فكيف تكون تلك المقدمات منتجة للحكم لانا نقول امتناع اكتساب التصديق من المفرد انما يتم في المفردات الصرفة والقضية الملحوظة بلحاظ وحداني وان كان مفردا باعتبار اللحاظ الوحداني لكنه قضية حقيقة غاية الامر انها ملحوظة بلحاظ اجمالي فلا يقدح في حصول النتيجة على انه لم يقم الى الآن برهان قوي على الامتناع المذكور وما ذكره كله مخدوش كما حققته في التعليق العجيب **قوله** ومن الحجة القاطعة آه فيه ما افاده ابي[۳] واستاذي سراج المحققين نور الله مرقده من ان المشهور هو ان النفس لا تتوجه الى شيئين في آن واحد والنفس عبارة عن جوهر مجرد عن المادة مقارن لها في فعله ولا ريب في ان الله تعالى ليس بنفس و لا العقول نفوسا فلا يستحيل توجههم الى الاشياء فلا يبطل به ما اشتهر فالقول بانه من الحجة القاطعة لا يخلو عن خبط وكذا لا يفيد توجه النفس بعد خراب البدن الى اشياء في كل آن ما هو المطلوب ههنا لان المراد بالنفس في المقدمة المذكورة انما هو النفس المتعلق بالبدن ما دام له تعلق به لا مطلقا والشاهد العدل على ذلك قول الشيخ[۴] رئيس الصناعة في التعليقات ليس في وسع انفسنا وهي مع البدن ان تعقل الاشياء معا دفعة واحدة **قوله** في بعض تصانيفه اي في حواشيه المتعلقة بحاشية المحقق الدواني القديمة لشرح التجريد **قوله** فيه اشارة الى خلاف البعض **اقول** بل الى خلاف الاكثر **قوله** فان الشيخ الاكبر قد سجل اي في الفصوص والفتوحات وغيرهما من تصانيفه وكيف لا يسجل فان القرآن والحديث متوافقان في اثبات الترقي بعد الموت **قوله** وهي ليست الا ادراكات فيه مسامحة والصحة لكن المقصود واضح **قوله** اي بعد قطع تعلق النفس عن البدن في هذا التفسير دفع لما يتوهم ان المراد بالنشأة الاخرى هو يوم القيمة مع ثبوت الترقي قبل ذلك ايضا في عالم البرزخ **قوله** قد تصدى لبعضهم آه هذا الجواب هو الصواب في هذا الباب والايراد انما نشأ من الاشتباه فان غرض المصنف ان الحاصل في كل آن

---

[۱] اي المولوي تراب علي رح ۱۲ منه مدظله

[۲] اي المولوي احمد علي السنديلي منه مدظله

[۳] اي مولانا محمد عبد الحليم ادخله الله جنات النعيم منه مدظله

[۴] اي الشيخ ابو علي بن سينا منه مدظله

۱۸۷

وان كان ادراكا واحدا لكن للنفس قوة في كل آن لادراكات غير متناهية على سبيل البدلية وقد مر لنا لا بد لكل زوال من زائل فلا بد ان توجد
في النفس قبل آن القوة زائلات غير متناهية ليكن لها ازالة اي شيء شاءت وهذا التقرير لا يمسه الايراد المذكور اصلا وقد مر منا ما ينفع هذا المقام
فتذكره وقال بعض الناظرين لا حاجة الى هذا الجواب الا اذا كان المقصود اثبات صفات غير متناهية غير الادراك واما لو كان الغرض اثبات امور
غير متناهية مطلقا سواء كانت ادراكات او صفات اخرى غير الادراك فلا حاجة اليه الا اذا كان المراد بالامور صفات اخرى واما على تقدير
كون الادراك زوالا لادراك آخر فالمنع ساقط عن اصله اذ لا ريب في لزوم تحقق ادراكات غير متناهية في النفس انتهى **اقول**
الفرق بين التقديرين تحكم فان غرض المصنف ههنا اثبات لزوم الامور الغير المتناهية بالفعل في آن واحد وهو لا يتم الا بالجواب المذكور
سواء كان المراد بالامور ادراكات او صفات اخرى فافهم ولا تعجل **قوله** فيلزم ان تكون فينا امور غير متناهية بالفعل سواء كانت
ادراكات او صفات اخرى **قوله** ولم يرد الخ دفع للدفع وخلاصته انا لا نسلم الاحتياج الى وجود امور غير متناهية بالفعل فانه كما ان للنفس
قوة لادراكات غير متناهية على سبيل البدل في كل آن كذلك يمكن لها حصول الزائلات على سبيل البدلية في آن قبل آن القوة
ولا تخفى عليك سخافته مما مر منا مرارا فتذكر **قوله** بل في امكان امر واحد آه تقريره ظاهر وسخافته تظهر لما مر من عدم امكان تعلق الزوالات
بزائل واحد والسر فيه ان ما لا يمكن اجتماعا لا يمكن بدلا ايضا الا ترى الى ان الاشتراك بين الكثيرين لا يمكن في الجزئيات بدلا كما لا يمكن اجتماعا
فكذلك ههنا لما لم يمكن تعلق الزوالات بزائل واحد اجتماعا لا يمكن بدلا ايضا وبالجملة فبين التعلق الاجتماعي وبين التعلق البدلي ملازمة
كما ان بين التكثر الاجتماعي والتكثر البدلي ملازمة لا يقال قد يوجد في بعض الجزئيات التكثر البدلي كالبيضة الحاصلة في الذهن والشبح
الحاصل من بعيد من غير التكثر الاجتماعي كما صرح به السيد المحقق في حواشي شرح المواقف وغيره من المحققين لانا نقول كلامهم في هذا
المقام سطحي والنظر الدقيق يحكم انه ليس هناك التكثر البدلي ايضا حقيقة بل العقل معنى التكثر البدلي وانما هو من اغلاط الاوهام
والصاب ... ثم في جنب الكليات منه شك وذلك بناء على التكثر البدلي كلاهما مما لا ينبغي ان يصغى اليهما فافهم **قوله** نعم لو تصدى آه
وذلك لان المنع الاول كان منع ان في قوتنا ادراك امور غير متناهية فيقال في دفعه انا سلمنا وقوف النفس بعد قطع التعلق لكنا نقول
ان لها قوة لادراكات غير متناهية في كل آن فيلزم وجود الامور الغير المتناهية بالفعل بالضرورة **قوله** لكان احسن ان اراد بالحسن
انه لا يرد عليه على هذا التقدير الايراد المذكور سابقا فممنوع بل غير صحيح وان اراد معنى آخر فليبينه حتى ينظر فيه **قوله** توجيه آه وتصحيحه يقتضي
تمهيد مقدمة مقررة عند المنطقيين وهي انه يشترط في القياس الاستثنائي ان يكون التالي في الشرطية لازما للمقدم بخصوصه لا ان يكون
لازما له ولنقيضه ايضا الا ترى الى ان طلوع النهار في قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لازم لطلوع الشمس خاصة لا لنقيضه
اذا عرفت هذا فنقول الدليل الذي اورده المصنف على كون العلم بحصول الصورة دون الزوال هكذا ان كان العلم بزوال امر يلزم وجود
الامور الغير المتناهية فينا بالفعل لكن الامور الغير المتناهية ليست بموجودة فينا بالفعل فالعلم ليس بزوال امر والتالي في هذه الشرطية
اعني لزوم وجود الامور الغير المتناهية غير لازم للمقدم بخصوصه اعني كون العلم بزوال امر بل هو لازم لنقيضه ايضا اعني كون العلم بحصول امر وذلك لان العلم
سواء كان عبارة عن زوال امر او تحصيل امر لا محيص عن لزوم وجود الامور الغير المتناهية فينا بالفعل لان الاعداد على تقدير كونها موجودة في النفس بصفة
اللاتناهي تكون ادراكاتها ايضا غير متناهية سواء كان بالزوال او بالتحصيل بناء على ان العلم على حسب المعلوم فان كانت المعلومات متناهية
كانت الادراكات ايضا متناهية وان كانت غير متناهية كانت الادراكات ايضا غير متناهية فان قلت قد تقدر الامور الغير المتناهية ...

قلت ذلك في العلم الاجمالي والكلام ههنا في العلم التفصيلي والحاصل ان القياس الاستثنائي الذي اورده المصنف غير منتج لفوات شرطه ههنا وهذا هو مراد السيد المحقق بقوله في المنهية المقصود منه دفع ما يترااى وروده من ان الاعداد على تقدير كونها غير متناهية يمكن ان يكون ادراكها غير متناه كذلك انتهى **قوله** والدفع مستغن عن الشرح شرح الدفع انه لا يلزم من كون المعلومات كالاعداد غير متناهية بالفعل كون ادراكاتها ايضا كذلك حتى يرد المنع المذكور بل الادراكات دائما تكون غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد سواء كانت الاعداد غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد او بمعنى الموجود بالفعل وانا **اقول** الاولى في الدفع ان يقال سلمنا لزوم الادراكات الغير المتناهية بالفعل على تقدير كون الاعداد غير متناهية بالفعل مطلقا لكنه لا يضر للمصنف فان وجود الاعداد الغير المتناهية ونحوها انما يلزم للنفس اذا كان العلم عبارة عن الزوال بناء على ما مر من انه لابد لكل زوال من زائل واما على تقدير تحصيل امر فلا يلزم وجود الاعداد الغير المتناهية فيها حتى يلزم وجود ادراكاتها فيها غير متناهية **قوله** الضمير للامور فقط قال بعض الناظرين بل الضمير لمجموع الامور الغير المتناهية والمراد مفهومها من حيث هي هي انتهى **اقول** هذا ضعيف جدا كيف فان قول السيد المحقق بمعنى انها آه بيان لمعنى كون الامور غير متناهية وعدم التناهي عبارة عن عدم الوقوف ووجودها بالفعل فلابد ان يرجع الضمير الى الامور كما لا يخفى على كل من تامل **قوله** الى لا نهاية هذا يشعر بان الضمير في قوله بمعنى انها موجودة بالفعل ايضا للامور ليطابق القرين بالقرين ولذلك احتاج الى زيادة هذا القيد **قوله** لم لا يجوز آه محصله انه لم لا يجوز ان يكون وجود العقل الهيولاني مختصا بحدوث النفس غير موجود على تقدير قدمها ح فتتمكن للنفس ادراكات غير متناهية بمعنى انها موجودة بالفعل لقدم زمانها وقال بعض الناظرين فيه انه مخالف لما صرح القائلون بقدم النفس فانهم قالوا بمرتبة العقل الهيولاني وكون النفس عارية عن جميع العلوم والمعارف في ابتداء الفطرة انتهى **اقول** هذا الكلام غير مفيد ههنا فان الفاضل المحشي ايضا لا ينكر تصريح القائلين بقدم النفوس بهذه المرتبة كما يشعر اليه قوله لم لا يجوز وانما غرضه المنع بالسند الذي مر سابقا **قوله** لما سبق قد سبق ما له وما عليه فتذكره **قوله** لا يتصور الا في الازمنة الغير المتناهية وذلك لان الانتزاع فعل من افعال النفس والنفس لا تقدر على افعال غير متناهية الا في ازمنة غير متناهية ولذلك تراهم يقولون التسلسل في الامور الاعتبارية جائز لانقطاعه بانقطاع الاعتبار **قوله** قيل معناه فعدم تناهيها بالمعنى الثاني ايضا ممكن آه قائله القاضي احمد علي السنديلي دفعا لما يرد على السيد المحقق من ان التعاقب لا يختص بالامور الانتزاعية الاعتبارية لوجوده في الامور العينية المتعاقبة ايضا كالحوادث اليومية فعلى تقدير كون الاعداد من الامور العينية يحتمل ان تكون متعاقبة فيكون عدم تناهيها ح بالمعنى الاول وخلاصة الدفع انه ليس غرضه من قوله فعدم تناهيها بالمعنى الثاني هو التخصيص كما يتبادر من ظاهر كلامه بل غرضه بيان الفرق بين التقدير الاول والتقدير الثاني بان في الثاني عدم تناهيها بالمعنى الثاني ايضا ممكن وان كان قد يوجد المعنى الاول ايضا بخلاف التقدير الاول فانه لا يتصور فيه عدم التناهي الا بالمعنى الاول ولا يخفى عليك ما في هذا الدفع من التكلف **قوله** ولا يبعد ان يقال آه اراد به دفع الايراد المذكور بوجه آخر وهو ان المراد من الموجودة في قوله وان كانت من الامور العينية الموجودة بالفعل فاحتمال التعاقب اليومي ساقط من البين **قوله** ولم يبين آه دفع لما اورد فح يبقى احتمال ثالث وهو كون الاعداد كالحوادث اليومية فلم يبين السيد المحقق حاله وحاصله انه انما لم يذكره للمواخاة الظاهرة والمساواة الباهرة بينها وبين الامور الانتزاعية في ان عدم تناهيها على التقديرين لا يمكن الا بالمعنى الاول فاستغنى السيد المحقق بذكر الاحتمال الاول عن الاحتمال الثالث ولا يخفى عليك ما فيه فان الامور المتعاقبة موجودة في الخارج والامور الاعتبارية موجودة في الذهن واحكام الموجود الخارجي والموجود الذهني يجوز ان تكون متغايرة وايضا الامور

اليومية وذلك ان يقال المراد من الموجودة في قوله وان كان من الامور العينية الموجودة بالفعل آه لا يتصور الا عدم تناهيها بالمعنى الثاني لا غير كما لا يخفى

الاعتبارية غير موجودة الا بعد الانتزاع وحين انقطاع الانتزاع يكون متناهيا بخلاف الامور العينية المتعاقبة لانها موجودة مجتمعة في الدهر متعاقبة في الزمان فكيف يقاس حال احدهما على الآخر **قوله** اذ عدم تناهيه بالمعنى الثاني آه توضيحه ان ههنا ثلثة احتمالات احدها ان يكون قول المصنف كالاعداد مثالا لاجتماع امور غير متناهية بمعنى لاتقف عند حد وح وان كان المثال مطابقا للممثل له لكنه لاينفع ههنا لان المحال انما هو ان تكون فينا امور غير متناهية بالفعل لا وجود الامور الغير المتناهية بمعنى لاتقف عند حد وثانيها ان يكون مثالا لاجتماع امور غير متناهية بالفعل وح يلزم عدم مطابقة المثال للممثل له لما عرفت من ان الحق ان عدم تناهي الاعداد بالمعنى الاول وثالثها ان يكون مثالا لنفس اللاتناهي وهو قليل الجدوى بل مثله بعيد عن شان العقلاء وبالجملة فكلام المصنف ههنا لايخلو عن تمحل **قوله** في الحاشية لان العشرة مثلا آه هذا اثبات للصغرى وهي ان العدد من الامور التي يتكرر نوعها وتبين الكبرى وهي ان كل ما هو متكرر بالنوع فهو امر اعتباري في حاشية الحاشية الاخرى **قوله** اذ الكلي آه قال بعض الناظرين لايخفى على المتامل ان هذه المقدمة لغو محض لاطائل تحتها انتهى **اقول** لايخفى على المتامل ان غرضه من هذه المقدمة دفع مايرد في هذا المقام من انه كيف تصدق العشرة على العشرات كالاربعين مثلا لظهور ان الاربعين عبارة عن اربع عشرات مجتمعة فكيف يصدق عليها انها عشرة وحاصل الدفع انا لانقول بصدق العشرة على العشرات بصدق واحد حتى يرد عليه مايرد بل نقول بصدقها عليها باصداق كثيرة وهذا مما لاريب فيه وح فلاتكون هذه المقدمة لغوا في هذا الباب **قوله** ويصح اضافته اي اضافة الكلي الى الواحد والكثيرين **قوله** بخلاف عشرة عشرات رجال فان معناه عشرة آحادها عشرات **قوله** اذا اخذ من حيث هو اي بدون الاضافة **قوله** بالمواطاة فيقال عشرة رجال عشرة وعشرات رجال عشرة **قوله** على انه عين حقيقته اي على ان العشرة عين حقيقة كل واحد من عشرة رجال وعشرات رجال **قوله** واذا اخذ من حيث اضافته اليه آه قال بعض الناظرين انت تعلم ما فيه فان هذا الكلام يدل على ان صدق العشرة على نفسها صدقا عرضيا موقوف على اخذه من حيث الاضافة مع ان المتكرر بالنوع عبارة عما يصدق على نفسه سواء اخذ من حيث الاضافة اولم يوخذ انتهى **اقول** دلالة الكلام على ماذكره انما هي بحسب زعمه والصواب ان ايراد الفاضل المحشي حديث الاضافة ههنا لمجرد التوضيح لا لغرض انه لايحصل الصدق العرضي الا بها ويؤيده قوله قبيل هذا ويصح اضافته اليها ايضا **قوله** يصدق عليه بالاشتقاق اعترض عليه بعض الناظرين بما حاصله انه لايلزم من اضافة العدد الى مميزه ان لايحمل عليه الا بالاشتقاق ولايحمل عليه حملا عرضيا بالمواطاة واذا كان العدد عارضا لنفسه كما يعرض لسائر الاشياء كان محمولا على الاعداد المعروضة له حملا عرضيا كما تحمل على سائر الاشياء فالعدد يحمل على نفسه بنحوين من الحمل مواطاة الاول الحمل الاولي والثاني الحمل العرضي فيكون متكررا بالنوع ولايشترط في متكرر النوع ان يكون حمله على نفسه حملا عرضيا بالاشتقاق **اقول** الفاضل المحشي ليس بغافل عما ذكره والشاهد العدل عليه قوله بعيد هذا وتارة على انه وصف عارض له حيث لم يقيده بقيد الاشتقاق فعلم ان كون الحمل العرضي اشتقاقيا ليس بشرط في متكرر النوع وانما ذكر الاشتقاق ههنا تمثيلا واتباعا لصنيع السيد المحقق فافهم ولاتلتفت الى امثال هذه التشكيكات **قوله** وتارة على انه وصف عارض له قال السيد المحقق في حواشي شرح المواقف كل كلي هو مع نقيضه شامل لجميع الموجودات ومن جملتها نفس هذا الكلي فيجب ان يصدق هو او نقيضه عليه فان كان مبداه متكررا بالنوع فهو محمول على نفسه والا فنقيضه محمول عليه اما الاول فلان عروض الشيء للشيء يستلزم عروضه للمشتق منه من حيث انه مشتق منه وعروض مبدأ الاشتقاق لامر يستلزم حمل مشتقه عليه واما الثاني فلانه لو لم يكن كذلك لكان محمولا

على نفسه لامتناع ارتفاع النقيضين وحمل الشئ على نفسه يستلزم عروض مبدأ الاشتقاق له وهو يستلزم عروضه لنفسه فيكون متكررا بالنوع وهو خلاف الفرض انتهى كلامه ويعلم منه ان ما ذكره هو في حواشي شرح العياكل في حواشي حاشية التهذيب الجلالية من ان صدق المبدأ على المبدأ لا يستلزم صدق المشتق على المشتق وبنى عليه دفع ايراد الفاضل يوسف كوسج القراباغي في تعريف الحمد بالوصف بالجميل من انه قول خاص فيلزم ان يكون المقول هو المحمود وليس كذلك مع سخافته في نفسه مناقض لهذا الكلام ودفع الايراد المذكور لا يتعين بهذا الطريق بل له طرق اخر ايضا وقد اوضحت كل ذلك كما حققه في رسالتي دفع الكلال عن طلاب تعليقات الكمال على الحواشي الزاهدية المتعلقة بحاشية التهذيب للجلال فارجع اليها **قوله** اي نوعه الاضافي حاصله انه ليس المراد من النوع النوع الحقيقي بل النوع الاضافي بل اعم منه حيث لا يتجاوز الذاتي وتوضيحه ان المتكرر بالنوع لا يخلو اما ان يتكرر عرضه بان يتحقق في افراده مرتين بان يحمل عليها تارة مواطاة وتارة اشتقاقا او يتكرر ذاتيه فعلى الاول لا يلزم كونه اعتباريا لجواز الاختلاف في افراده بان يكون بعضها موجودا خارجيا وبعضها موجودا ذهنيا ولا استحالة فيه وعلى الثاني لا بد ان يكون اعتباريا لعدم جواز الاختلاف في افراد الذاتي والا لزم كون الماهية الواحدة اعتبارية وحقيقية معا فوجود بعضها في الخارج يستلزم التسلسل لا محالة ثم للمتكرر الذاتي صور احدها ان يتكرر نوعه الحقيقي كالوجود وثانيها ان يتكرر نوعه الاضافي بدون تكرر الحقيقي وثالثها ان يتكرر جنسه العالي ورابعها ان يتكرر فصله بدون نوعه ولا يوجد منها الا اولها واما الثاني والثالث فاحتمالان عقليان واما الرابع فممتنع لوجوب المساواة بين الفصل والنوع فتكرر احدهما يستلزم تكرر الآخر دائما كان يكون ذلك المتكرر امرا اعتباريا بالدليل المذكور في حاشية الحاشية هذا وقرر الفاضل اللبناني كلام المحشي المحقق بارادة المفهوم من النوع ثم قال لعلك تفطنت مما قررنا ان معنى متكرر النوع متكرر المفهوم بان يكون التكرر في نفس ذلك المفهوم الكلي واليه اشار المحشي في حاشية الحاشية بقوله فيكون مفهومه الخ وليس معناه ان يكون في نوع ذلك الكلي لا في نفس مفهومه كما توهم البعض فحمل النوع على النوع الذاتي بل على مطلق الذاتي غير مرضي انتهى كلامه وهذا التقرير اولى من تقرير الفاضل المحشي كما لا يخفى **قوله** كالوجود آه قال بعض الناظرين الوجود الحقيقي الذي به الموجودية فرد لمفهوم الوجود الانتزاعي وهذا المفهوم صادق عليه فهذا الكلي العرضي اعني الوجود المصدري يصدق على افراده اي الوجودات الخاصة بنحوين الاول الصدق المواطاتي والثاني الصدق الاشتقاقي فالعبارة الصحيحة كالوجود على تقدير عرضيته للوجودات الخاصة انتهى **اقول** المراد بالوجودات الخاصة في كلام الفاضل المحشي هو الوجودات الخاصة الموجودة في الخارج فلا اشكال عليه ثم التحقيق ان القول بان الوجود المصدري يحمل على الوجودات الخاصة مواطاة سخيف جدا كما اشرنا اليه سابقا فكلام الفاضل المحشي ههنا مبني على مجرد الفرض فافهم فانه دقيق ولعله اشار الى هذا بقوله فافهم فانه بالتامل حقيق **قوله** اي بعد اضافته الى ذلك الفرد آه **اقول** اضافته الى ذلك الفرد ليكون حصة له موقوفة على عروضه له فجعله موقوفا عليها كما يفهم من ظاهر عبارته لا يخلو عن بعد لكن الامر بعد وضوح المراد سهل **قوله** باعتبارين فيه دفع لاستبعاد اجتماع الذاتية والعرضية في شئ واحد **قوله** ولا غائبة فيه ونظيره اجتماع الجوهرية والعرضية في الصور العقلية للجواهر الحاصلة في الذهن فانها باعتبار كونها موجودة في موضوع وهو الذهن اعراض وباعتبار كونها موجودة لا في موضوع اذا وجدت في الخارج جواهر **قوله** لخروج هذه الاضافة عنه يعني لما كانت اضافة الوجود الى وجود زيد خارجة عن وجود زيد فلا يكون وجود وجود زيد عين وجود زيد بل خارجا عنه عارضا له **قوله** فافهم الظاهر انه اشارة الى دقة المقام ولا يبعد ان يكون اشارة الى دفع ما يورد ههنا

ان وجود الاشياء لايخلو اما ان يكون موجودا او معدوما لاسبيل الى الثانى والالم يوجد الاشياء ولاسبيل الى الاول لاستلزامه التسلسل فى الموجودات وتقرير الدفع انا نختار الشق الثانى ولانسلم لزوم التسلسل المستحيل لانقطاعه انقطاع الاعتبار **قوله** فانه لو وجد فرد منه كقدم العقل فانه لولم يتصف بالقدم بل يكون حادثا يلزم حدوث العقل ولما اتصف بالقدم وهو موجود فى الخارج يلزم وجود قدمه ايضا فى الخارج فيلزم التسلسل فى الامور الموجودة العينية وقس عليه الامكان ونظائره **قوله** فيلزم التسلسل فى الامور العينية اى المرتبة فان امكان الامكان مقدم على الامكان وهكذا وهذا القدر كاف فى اجراء البراهين **قوله** ويدل عليه عبارة خلاصة الحساب ايضا الخ مدار الاستشهاد على قوله وان تالفت منه الاعداد وقال الامام[١] الرازى فى كتابه الملخص فى بحث الكم اعلم ان الكم المنفصل ليس الا العدد لان قوام المنفصل من المتفرقات التى هى مفردات التى هى آحاد فان اخذ الواحد من حيث هو واحد فقط لم يكن الحاصل من اجتماع امثاله الا العدد والمعدود انما تكون كميات منفصلة بالحقيقة لكونها معدودة بالوحدات التى هى فيها فاذن الكم المنفصل ليس الا العدد انتهى كلامه وهذا الكلام احق بالاستشهاد فان كلام الامام امام الكلام وقال العلامة[٢] الجرجانى فى حواشى شرح التجريد القديم قيل انحصار الكم المنفصل فى العدد غير بين ولا مبرهن كيف والجسم مع سطحه والسطح مع خطه ليس بينهما حد مشترك وليس شئ منهما بعدد وقد استدلوا على الانحصار بان الكم المنفصل مركب من متفرقات والمتفرقات مفردات والمفردات آحاد والواحد اما ان يوخذ من حيث هو واحد فقط او من حيث انه انسان او حجر فان اخذ من حيث انه واحد فقط لم يكن الحاصل من اجتماع امثاله الا العدد وان اخذ من حيث انه انسان او حجر فانه لا يمكن اعتبار كون الاناسى الحاصلة من اجتماع الانسان الواحد واعتبار كون الاحجار الحاصلة من اجتماع الحجر الواحد كميات منفصلة الا عند اعتبار كونها معدودة فهى انما تكون كميات منفصلة من حيث انها معدودة فليس الكم المنفصل الا العدد وما عداه انما يكون كما منفصلا بالواسطة وذهب بعض الناس الى ان القول كم منفصل غير قار الذات كما ان العدد كم منفصل قار الذات والحق ان القول انما يكون كما لاجل الكثرة التى فيه ولولاها لم يكن كما فهو كم منفصل بالعرض وكذا الجسم مع سطحه والسطح مع خطه **قوله** والحق انه ليس بعدد اعلم انهم اختلفوا فى ان الواحد هل هو من العدد ام لا والحق ان النزاع لفظى فمن عرفه بكمية تطلق على الواحد وما يتركب منه ادخل الواحد فيه وكذا من عرفه بما يعد به الاشياء ومن عرفه بما يكون نصف مجموع حاشيتيه كالاربعة فان حاشيتيها ثلثة وخمسة ومجموعهما ثمانية والاربعة نصفه وقس عليه اخرجه عن العدد واختاره البهاء العاملى فى خلاصة الحساب وقد يتكلف لادخال الواحد على هذا التعريف ايضا بتعميم الحاشية من الصحيح والكسر فان الواحد ايضا نصف مجموع حاشيتيه لان حاشيته التحتانية النصف والفوقانية واحد ونصف ومجموعهما اثنان والواحد نصفه لا يقال حاشية الواحد الفوقانية انما هى اثنان لا واحد ونصف لانا نقول الفوقانية لعدد تزيد عليه بقدر نقصان التحتانية عنه فان الثلثة مثلا تنقص عن الاربعة بواحد والخمسة تزيد عليها بهذا القدر وقس عليه وههنا لما كان النصف ناقصا عن الواحد بقدر النصف تزيد حاشيته الفوقانية عليه بهذا القدر فلا يكون الا الواحد مع النصف **قوله** لاتحاده مع المعدود فى الوجود الخ حاصله ان مدار الحمل العرضى بين الشيئين هو اتحادهما فى الوجود وهو موجود ههنا وليس المراد باتحادهما فى الوجود عروض الوجود الواحد لهما بل المراد اتحادهما بحسب نحو من الوجود مع تغايرهما والذى يفهم من كلامهم هو ان الاتحاد بالعرض فى الوجود عبارة عن ان ينسب الوجود الذى للشئ الى الغير باعتبار علاقة ما كقيام المبدأ او قيام مبدئهما بشئ واحد او صحة انتزاع احدهما من الآخر او صحة انتزاعهما من شئ آخر واورد عليه استاذ[٣] استاذ الفاضل المحشى فى شرح السلم بانه على هذا لا يظهر الفرق بين المفهومات الاشتقاقية الانتزاعية ومباديها فى صحة حمل المشتقات دون مباديها كالفوق والفوقية

[١] اى مولانا فخر الدين الخطيب الرازى ١٢ منه مد ظله

[٢] اى مولانا السيد على الجرجانى ١٢ منه مد ظله

[٣] اى المولوى حمد الله السنديلى رح ١٢ منه مد ظله

فان الفوق يحمل على السماء دون الفوقية مع ان كلا منهما منتزع من السماء بل الفوقية اولى بالحمل لكونها منتزعة بالذات فالفرق
عسير جدا ودفعه بحر العلوم[1] رحمه الله تعالى فی شرحه للسلم بان الحمل بالعرض ليس عبارة عن الانتزاع او الانضمام بل هو عبارة
عن علاقة خاصة ينسب بها وجود احدهما الى الآخر وتلك مفقود فی المبادی دون المشتقات نعم قيام المبدأ وانتزاعه اما ز
تحقق تلك العلاقة بين مشتقاتها ويمكن ان يدفع ايضا بان قيام المبدأ وانتزاعه سبب تحقق الحمل اعنی الاتحاد بين المشتق
ومعروضه لا الاتحاد انفسهما ولعلك تفطنت من ههنا تحقيق قولهم المصادر لا تحمل الا علی ما يراد فها او حصصها الا علی معروضاتها
الا بالاشتقاق واما قولهم فی فن الامور العامة الواجب وجود فله محملان احدهما ان يراد بالوجود ما به الموجودية لا معناه المصدری
وثانيهما انه مشتمل علی المبالغة كزيد عدل بناء علی ان صدق الوجود علی الواجب لا يحتاج الی حيثية اخری كالاستناد الی الجاعل وغيره
فمن زعم ان الوجود المصدری محمول علی الواجب مواطاة فقد اتی بالامر العجيب **قوله** والتباين بين المقولات آه دفع دخل يقدر تقريره
ان المقولات متباينة فی ما بينها لا يمكن صدق اثنين منها علی الآخر والعدد من مقولة الكم فكيف يصدق علی معروضه الذی هو من مقولة اخری
مواطاة وخلاصة الدفع ان صدق المقولتين علی شیء انما يمتنع اذا كان كل منهما ذاتيا واما لو كان احدهما بحسب الذات والآخر بالعرض
فلا يمتنع وههنا كذلك فان صدق مقولة الكم علی المعروض ليس الا بالعرض **قوله** ليست علی هذه الصفة ای لا يمكن حملها علی معروضها
مواطاة لما عرفته سابقا **قوله** فغير المحمول غير المحمول هذا نتيجة القياس مرتب علی الشكل الثانی بان يقال العدد محمول مواطاة علی
معروضه ولا شیء من الوحدات بمحمول عليه كذلك فلا شیء من العدد بوحدة **قوله** اذ المشتقات معنی اعتباری ای بالاتفاق
اما علی رای السيد المحقق فلكونها انتزاعيات واما علی رای الجمهور فلاخذ النسبة فيها وتفصيل المقام انهم اختلفوا فی حقيقة المشتق علی اربعة
مذاهب الاول انه مركب من الذات والصفة والنسبة واليه ذهب اهل العربية فهو علی هذا المذهب موضوع لمعناه بحيث يدل بجوهره
علی الصفة وبهيئته علی الذات المبهمة الصالحة للصدق علی الذوات كلها علی سبيل البدل وعلی النسبة واورد عليه بوجوه منها
انه يلزم علی هذا ان يكون المشتق مركبا لدلالة جزئه علی جزء معناه مع انهم عدوه من المفردات واجاب عنه رئيس الصناعة[2] فی الشفاء
بانا لا ندعی ان دلالة الاجزاء كيف ما كانت تقتضی كون اللفظ مركبا بل المعتبر فی التركيب ان يكون هناك اجزاء مرتبة اما الفاظ
او حروف او مقاطع مسموعة وههنا ليس كذلك ومنها انه علی هذا لا يبقی الفرق بين المشتق والفعل لاشتمالهما علی الحدث والنسبة فلماذا هم
يجعلون المشتق مستقلا بالمفهومية صالحا لان يخبر عنه دون الفعل واجاب عنه ان النسبة فی المشتقات نسبة تقييدية ملحوظة
بالتبع والمقصود بالذات هو الذات المقيدة بكونها محلا للوصف ولذلك يصلح لكونه محكوما عليه بخلاف الفعل فان النسبة فيه نسبة تامة
والمقصود هو الصفة المسندة الی فاعل ما وليست الذات فيه الا ملحوظة تبعا فافترقا ومنها ما اورده العلامة[3] الجرجانی فی حواشی
شرح المطالع من انه لو كانت الذات داخلة فی معنی المشتق فاما ان تكون المبهمة داخلة او المعينة لا سبيل الی الاول لان المشتق
قد يكون فصلا كالناطق فلو دخل فيه مفهوم الشیء ويكون معناه شیء له النطق يلزم دخول العرض العام فی الفصل وهو ظاهر البطلان
ولا سبيل الی الثانی والا انقلب الامكان بالوجوب فی ثبوت الضاحك للانسان فان الشیء المعين الذی له الضحك هو الانسان
وثبوت الشیء لنفسه ضروری واجاب عنه المحقق[4] الدوانی فی حواشيه الجديدة المتعلقة بالحواشی المذكورة بما حاصله انه لا يلزم علی
كلا شقی الدليل محال اما علی الاول فلان الفصل لا يكون مشتقا بل معنی بسيطا يعبر عنه بالمشتق فلا يلزم من دخول العرض العام فی الناطق

[1] ای مولانا عبد العلی رح منه نظله

[2] ای الشيخ ابو علی بن سينا رح منه نظله

[3] ای مولانا السيد الشريف رح منه نظله

[4] ای مولانا جلال الدين الدوانی رح منه نظله

غلام يحيى

مثلا دخوله في حقيقة الفصل واما على الثاني فلان ما ذكره انما يلزم لو كان المشتق عبارة عن مجرد المعروض مع انه ليس كذلك اذ هو
على التقدير المفروض عبارة عن المعروض مع قيد الصفة فلا يلزم الانقلاب والمذهب الثاني انه مركب من الصفة والنسبة فقط
دون الذات وينسب الى العلامة[1] الجرجاني وهو وان لم يوجد في تصنيف من تصانيفه صريحا لكنه لما ابطل مذهب القائلين
بدخول الذات في المشتقات في حواشي شرح المطالع ولا يفهم من كلامه انه قائل ببساطتها فاستنبطوا من ذلك انه قائل بكون معنى
المشتق مركبا من الصفة والنسبة دون الذات كذا قيل ولا يخفى عليك ان هذا المذهب سخيف جدا فان دخول النسبة التي هي عبارة
عن اضافة بين الطرفين في حقيقة من غير دخول المنتسبين غير معقول فاي ضرورة دعتهم الى نسبة مثل هذا المذهب الى مثل هذا العلامة
من غير ان يصرح كلامه به ويشير السيد بل كلامه في حواشي شرح مختصر ابن الحاجب العضدي يدل على خلافه حيث قال لفظ ضارب مثلا
يدل بجوهره على الضرب وبصورته على ذات ما اتصفت به انتهى فعلم ان غرضه في حواشي شرح المطالع مجرد الايراد على الجمهور لا اختيار
ان الذات ليست بداخلة في حقيقة المشتق والمذهب الثالث ما اختاره المحقق[2] الدواني في حواشي شرح التجريد القديمة من انه يعبر
عن معنى الاسود والابيض مثلا بسياه وسفيد ونحوهما فلا يدخل فيه الموصوف لا عاما ولا خاصا وليس بين المشتق والمشتق منه تغاير
بحسب الحقيقة فان الابيض مثلا اذا اخذ لا بشرط شيء فهو مشتق واذا اخذ بشرط لا شيء فهو مشتق منه وللكلام ههنا مجال وسيع
تركناه خوفا للاطالة والمذهب الرابع ما اختاره السيد المحقق من ان معنى المشتق امر بسيط ينتزعه العقل عن الموصوف نظرا الى الوصف
القائم به فالموصوف منتزع عنه وكل من الوصف والنسبة منشأ الانتزاع وفيه ان كونه امرا بسيطا مما لا برهان عليه وههنا احتمال
خامس اختاره وهو انه عبارة عن المجمل المركب من الذات والصفة والنسبة الملحوظة بلحاظ وحداني وهذا هو الظاهر من محاورات
اهل العربية كما لا يخفى على من تتبع كلامهم **قوله** حيث اراد بوجوده في الاشياء آه محصله انه لم يرد بالوجود في الاشياء الوجود العيني
كما هو المتبادر بقرينة قوله ووجود في النفس بل المراد به وجوده بمناشي انتزاعه فالشيخ رح لم يثبت للعدد وجودا خارجيا على
سبيل الاستقلال بل في ضمن مناشيه **قال** وليس قول من قال ان العدد لا وجود له الا في النفس بشيء يعتد به الخ اورد عليه البعض[3]
الافاضل بانه لو حمل هذا القول على الظاهر فهو غير معتد به ولو صرف عنه بان يراد بالوجود في نفسه بدون المنشأ فيكون معتدا
لان هذا الوجود للعدد ليس الا في الذهن وهكذا حال قول الشيخ المذكور في الهيات الشفاء فالفرق بين القولين كما صدر عن السيد المحقق
وهم واجيب عنه بوجهين الاول انا لا نسلم ان الفارق بين القولين هو المحشي بل هذا القول اعني قوله وليس قول من قال الى قوله يعتد به
منقول قول الشيخ في الشفاء والثاني انا سلمنا ان هذا القول قول السيد المحشي لكنه لما كان الشيخ رئيس الفن صرف المحشي قوله عن الظاهر وهذا
البعض لعله لا يكون رئيسا فلم يصرف المحشي كلامه عن الظاهر وانا **اقول** المورد والمجيب كلاهما سلكا مسلك الخطأ ولم يتيسر لهما الرجوع
الى الشفاء ليظهر لهما ان قوله ان العدد الى قوله فهو حق كله قول الشيخ وعبارته في فصل من فصول الهيات الشفاء موضوع لتحقيق
ماهية العدد وهكذا القول ان العدد له وجود في الاشياء ووجود في النفس وليس قول من قال ان العدد لا وجود له الا في النفس بشيء
يعتد به اما من قال ان العدد لا وجود له مجردا عن المادة التي هي في الاعيان الا في النفس فهو حق فانا قد بينا ان الواحد لا يتجرد
عن الاعيان قائما بنفسه الا في الذهن وكذلك ما يترتب وجوده على وجود الواحد انتهت فاستقم ولا تزل فان اكثر المحشين قد زلت
اقدامهم في هذا المقام فظنوا ما ظنوا وحسبوا انهم احسنوا **قوله** ولم يبين بطلانها في الحكمة مطلقا آه قيده بقوله في الحكمة لان المتكلمين

[1] اي السيد علي الشريف الجرجاني ١٢ منه مد ظله

[2] اي مولانا جلال الدين الدواني رح ١٢ منه مد ظله

[3] اي المولوي عبد النبي رح ١٢ منه مد ظله

يقولون باجراء البراهين فی الامور الغير المتناهية مطلقا مجتمعة كانت او متعاقبة مرتبة كانت او غير مرتبة كما هو مبسوط فی شرح العقائد
العضدية وغيره قوله فلو حمل قوله هذا آه تفصيل المقام ان ههنا ثلثة احتمالات احدها ان يكون غرض المصنف اثبات الترتيب بين تلك الامور
الغير المتناهية وجودا فقط كما يفيده قوله فتلك الامور الحاصلة فينا مرتبة موجودة وثانيها ان يكون غرضه اثبات الترتيب بين اعدام تلك
الامور وثالثها ان يكون غرضه اثبات الترتيب وجودا وعدما كليهما والسيد المحقق اختار الوسط بناء على ان خير الامور اوساطها والحق
بشهادة قول المصنف فی النتيجة فعدمات الاعداد الغير المتناهية تكون موجودة فينا بالفعل ايضا وتبعه الفاضل المحشی ايضا وايده
بانه لو كان المدعی اثبات الترتيب بينها من جهة انفسها وجودا لكفی فی اثباته ان يقال العدد الاكثر مستلزم للعدد الاقل ولغت
المقدمات الباقية وبه ظهر سخافة الاحتمال الاول واختار بحر العلوم الاحتمال الثالث وجعله بعض العلماء اوجه ولبعض الناظرين حيله الضعوا
ولا يخفی على المتفطن ان قول المص لانه لما كان العدد الاكثر مستلزما للعدد الاقل فعدم الاقل يكون مستلزما لعدم الاكثر الخ يابی عن هذا
التوجيه كل الاباء فتنبه ولا تقلد الاموات فان المقلدين كلهم اموات قوله ثم ابطال تلك الاعدام اولا وبالذات وبالامور ثانيا وبالعرض
فاندفع ما يتوهم ان غاية ما يلزم على هذا التقدير ابطال العدمات الغير المتناهية لا ابطال تلك الامور المطلوب ابطالها اذ ذاك قوله وانما صرف
عنان العناية الخ دفع لما يقال لم لم يثبت المص الترتيب بين تلك الامور نفسها بان اثبات الترتيب بين الاعدام يستلزم شناعة فوق
ما يلزم على تقدير اثبات الترتيب بين انفسها فكان هو بالاختيار احری وذلك لانه اذا ثبت الترتيب بين تلك الاعدام وتبين بطلانها
لزمت الشناعة فی نفس العلوم ای الاعدام بخلاف ما اذا ثبت من جهة انفسها فانها غير تلك العلوم قوله اشنع مما فی غيره اورد عليه
بعض العلماء بانه غير تام لانا نقول الزام استحالة اللاتناهی فی نفس الزوال وفی غيره اشنع وافظع من الزامها فی نفس الزوال فقط ولعل
قوله فافهم اشارة اليه اقول حكم الفاضل المحشی بكون اللاتناهی فی نفسه اشنع انما هو بالنسبة الی الاحتمال الاول كما يقتضيه سوق
كلامه فالحكم بعدم كونه تاما مبنی على عدم فهم مرامه واما الاحتمال الثالث فلما لم يكن موافقا لسوق كلام المصنف كما عرفت لم يلتفت
اليه الفاضل المحشی ومن ههنا ظهر ان قوله فافهم ليس اشارة الی ما ذكره بل هو اشارة الی ما ذكرنا من التفصيل قوله اذ الملزوم مقدم بالماهية
على اللازم ای بحسب ذاته واما بحسب وصف الملزومية فمؤخر عن اللازم ولا بعد فی ذلك الا تری الی الاجزاء فانها مقدمة بحسب ذواتها على الكل
وبحسب وصفها بالجزئية مؤخر عنه قوله وبانه يمكن آه هذا مبنی على ما اشتهر من انه لا كنه للانتزاعی الا ما حصل فی الذهن وقد ذكره السيد المحقق
فی حواشی شرح المواقف وغيره فاذا تصورنا العشرة حصل كنهه فينا فلو كانت الاعداد التی تحتها من ذاتياتها لحصل لنا العلم بها الفا عند
تصورنا العشرة واذ ليس فليس وتوضيحه على ما ذكره العلامة الجرجانی فی حواشی شرح التجريد القديم ان الثلثة مثلا هی ثلث وحدات
مع الصورة الوحدانية التی هی مبدأ الخواصها وهذه الصورة لا مدخل لها فی ماهية العشرة بل تعقل بدون تحققها وكذا الحال فی سائر
الاعداد التی يتصور تركب العشرة منها فعلم ان الماهية مركبة من الوحدات لا من الاعداد التی تحتها قوله ای فی حكم العقل هذا ما ذكره
السيد المحقق فی حواشی شرح المواقف قوله فلا يرد آه هذا الايراد مما اورده السيد المحقق فی رسالته المعقودة لتحقيق ماهية العدد وحاصله
ان قول المستدل فيلزم الترجيح بلا مرجح غير صحيح وهل هذا الا كالقول بان تركيب الانسان من الحيوان الناطق دون الماشی الضاحك
ترجيح بلا مرجح وهو كما تری ضرورة ان الترجيح انما يتاتی فی ما كانت نسبته الی شیء نسبة الامكان ونسبة الذاتيات الی الذات نسبة الضرورة
ومن ثم تسمعهم يقولون الجعل لا يتخلل بين الذات وذاتياتها فيجوز ان يتركب العدد كالعشرة مثلا من بعض الاعداد التی تحتها كالستة والاربعة

مثلا دون غيرها وتكون نسبة ذلك البعض اليها نسبة الضرورة فلا يلزم الترجيح من غير مرجح قوله لان المرجح الخ بيان لعدم الورود وحاصله ان تقومه في الواقع وان لم يحتج الى مرجح لكن حكم العقل بتقومه من بعض الاعداد دون البعض مع تساوي نسبتها اليه يحتاج الى مرجح البتة ولا يخفى عليك ما فيه فان المطلوب انما هو تعيين المقوم في الواقع لا في حكم العقل فلزوم الترجيح من غير مرجح في حكم العقل لا يمنع تركبه في الواقع من بعض الاعداد المعينة دون بعض كذا اورده بعض الافاضل وتبعه بعض الناظرين واقول قد اشتهر بين الجمهور ان كنه الانتزاعي ليس الا ما حصل منه في العقل فكنه العشرة ليس الا ما حصل منه في العقل فلزوم الترجيح من غير مرجح في حكم العقل ههنا يستلزم الترجيح من غير مرجح في الواقع ايضا نعم لقائل ان يعود ويقول تقوم حقيقة شئ بامر دون امر لا يحتاج الى مرجح ولي في هذا المقام تحقيق آخر ذكرته في تعليقاتي على حواشي شرح الهياكل فلا نعيده قوله ورد آه هذا الرد بطريق المعارضة والراد القاضي احمد على السنديلي واصله من حواشي شرح التجريد القديم الشريفية وتقريره ان حقيقة الستة مثلا كما تحصل من الآحاد كذلك تحصل من الاعداد وليست للآحاد اولوية بالنسبة الى الاعداد فالقول بان العدد يتركب من الوحدات لا من الاعداد ترجيح من غير مرجح ولا يبعد ان يجعل هذا التقرير نقضا اجماليا قوله اذ الاشتمال لا يوجب الاولوية دفع لما اجاب به العلامة القوشجي في شرح التجريد عن الرد المذكور بان لزوم الترجيح من غير مرجح ههنا ممنوع لكون الآحاد اولى بالنسبة الى الاعداد فالقول بتركيبه من الآحاد احرى ووجه الاولوية ان الاعداد شاملة للآحاد على كل تقدير اما على تقدير تركبها منها فظاهر واما على تقدير تركبها من الاعداد فلانه اذا سئل عن حقيقة تلك الاعداد التي وقعت اجزاء ثم وثم الى ان ينتهي الى اثنين لا بد ان يجاب بانه مركب من وحدتين وحاصل الدفع ان اشتمال الاعداد على الآحاد على كل تقدير لا يوجب اولوية تركبها منها كيف ولو كان كذلك لزم القول بان تركب السرير من العناصر الاربع اولى من تركبه من الخشب المخصوصة واللازم باطل بالبداهة فالملزوم مثله ووجه الملازمة على قياس ما بينه المجيب ان يقال اذا سئل عن حقيقة قطعات الخشب ثم وثم الى ان ينتهي الامر الى الاجزاء الاولية لا بد ان يجاب بانها العناصر الاربع فالعناصر كالآحاد في انتهاء الجواب اليها فينبغي ان يقال من بد والامر ان السرير مركب من العناصر الاربع هذا ولا يخفى على الفطن ان هذا الدفع مضحكة للصبيان فان السرير وان اشتمل على العناصر لكنها لا تكفي في تحصله كما تشهد به المشاهدة واما الآحاد فلا شك انها بوحدتها تكفي في تقوم العدد فتركبه منها يكون اولى بلا ريب فقياس ما نحن فيه على السرير فاسد قوله وعلى التسليم دفع آخر للجواب المذكور وحاصله انا سلمنا ان اشتمال العدد على الآحاد يوجب اولوية تركبه منها لا من الاعداد لكن لا يلزم من هذه الاولوية جزم العقل بان تقوم الاعداد في الواقع من الراجح اي الوحدات دون المرجوح اي الاعداد قوله سواء كان تقومها آه وذلك لانا نعلم ان حقيقة الستة بعد ما تركبت من اربعة واثنين مثلا لا تحتاج الى امر آخر سواء كان على سبيل البدل او على سبيل الاجتماع فلا مجال لما توهم ان الاستغناء انما يلزم لو كان تركب الستة من الاعداد التحتانية على سبيل البدلية واما لو كان على سبيل الاجتماع فلا قوله وهو يورث الخ ابطال للازم بان الاستغناء عن شئ يشعر بامكان الانفكاك بينهما بل هو مترتب عليه والضرورة الوجدانية تشهد بان نسبة الذاتيات الى الذات ليست نسبة الامكان بل نسبة الضرورة فلا يجوز الاستغناء عنها قوله والايراد بان الكل آه حاصل الايراد انه انما يلزم الاستغناء لو قلنا بتركب الستة مثلا من كل واحد من الاعداد التحتانية بخصوصها ونحن لا نقول به بل نقول بتركبه من القدر المشترك بينها فالذاتي في الحقيقة هو القدر المشترك ولا يلزم الاستغناء عنه وهذا كما يقال في تعدد العلل لمعلول واحد على سبيل التبادل وحصل الاندفاع ان هذا الايراد لا يضرنا فان القدر المشترك بين الاعداد لا يوجد سوى الوحدات فالقول بتركبه من القدر المشترك قول بتركبه من الوحدات

قوله اذ على تقدير تركبه من العدد الذي تحته آه تقريره ظاهر **قال** بعض الناظرين فيه نظر ظاهر لانه كما يحتمل ان يتركب الثلثة من اثنين وواحد كذا يحتمل ان يتركب من الوحدات فالبيان الذي ذكره جار في الثلثة ايضا بان يقال ان تركب الثلثة من اثنين وواحد فقط او ثلث وحدات فقط يلزم الترجيح بلا مرجح وان تركب عن الجميع يلزم الاستغناء عن الذاتي انتهى **اقول** فيه خطأ ظاهر صدر عن الغفلة عن قول الفاضل المحشي اذ على تقدير تركبه من العدد الذي تحته **قال** والثلثة ان كانت مركبة من العدد تكون مركبا من العدد الذي هو اثنان لا من الوحدة فيه اشارة الى ان الاثنين ايضا داخل في الاعداد ومنهم من زعم انه ليس بعدد كما ان الواحد ليس بعدد وهو مذهب ضعيف جدا قال[1] رئيس الصناعة في الشفاء مما يجب ان يبحث عنه من حال العدد حال الاثنينية فقد قال بعضهم انها ليست بعدد لانها الزوج الاول كما ان الوحدة هي الفرد الاول فكما ان الوحدة ليست بعدد فكذلك الاثنينية ولان العدد كثرة مركبة من الآحاد والآحاد اقلها ثلثة واما اصحاب التحقيق فلا يشتغلون بهذه الاشياء بوجه من الوجوه فانه لم تكن الوحدة غير العدد لاجل انها فرد او زوج بل لانه لا انفصال فيها الى الوحدات ولا اذا قالوا مركبة من الوحدات يعنون به ما يعنيه النحويون من لفظ الجمع فان اقله ثلثة بعد الاختلاف فيه بل يعنون بذلك ما اكثر او ازيد من وحدة وقد جرت عادتهم بذلك ولانا نقول ان لا يوجد زوج ليس بعدد وان وجد فرد ليس بعدد وليسوا يشترطون في العدد الاول ان يكون له نصف مطلقا بل لا نصف له عددا من حيث هو عدد وانما يعنون بالاول انه غير مركب من عدد فالاثنان اول العدد وهي الغاية في القلة في العدد واما الكثرة بالعدد فلا تنتهي الى واحد انتهى كلامه **قوله** كما صرح به الشيخ في الشفاء اشار بذلك الى ان فيه خلافا فان منهم من ادخل الوحدة وكذا النقطة في الكيف وعرفه بما لا يقتضي القسمة والنسبة لذاتها واما من اخرجها عنه وعن جميع المقولات عرفه بما لا يقتضي القسمة ولا اللاقسمة ولا النسبة وقال[2] الفاضل العلمي في حواشي شرح هداية الحكمة الميبذي لا شك ان النقطة والوحدة لا ينقسمان واما اقتضاؤهما اللاقسمة ليكون القيد المذكور احترازا عنهما محل تامل انتهى **اقول** لا وجه للتامل فان النقطة معرفة بما لا طول له ولا عرض وقد تعرف بما لا امتداد له والوحدة معرفة بما لا ينقسم من جهة انه لا ينقسم فذاتهما مقتضية للاقسمة قطعا لا يقال لا شك في ان الوحدة من الاعراض لاحتياجها الى الموضوع واذا لم تدخل في الكيف وعدم دخولها في باقي المقولات ظاهر لزم عدم انحصار العرض في المقولات التسع وهو خلاف تصريحهم لانا نقول الانحصار في المقولات التسع انما هو بالنسبة الى المركبات العقلية والوحدة وكذا الوجود وغيرهما من الامور العامة كلها بسائط ذهنية ليست بمندرجة تحت جنس فلا تدخل تحت مقولة من المقولات كيف فان الامور العامة احوال للواجب والجوهر والعرض ومحمولات عليه والمندرج تحت المقولات يكون موضوعا لها وبالجملة الوحدة والوجود وامثالهما وان كانت اعراضا لكنها ليست بداخلة في مقولة من المقولات ولا مضايقة فيه وبهذا ظهرت سخافة ما ظنه السيد المحقق في بعض تنبيهات حواشي شرح المواقف من ان الوجود ليس بعرض حيث قال ما وقع في تعليقات الشفاء من اطلاق العرض على الوجود فهو بمعنى العارض مطلقا لا بالمعنى المشهور اي الموجود في الموضوع انتهى كيف ولو لم يكن الوجود وامثاله من الاعراض فظاهر انها ليست بجواهر يلزم بطلان حصر الممكن في الجوهر والعرض كما لا يخفى وكذا ظهرت سخافة ما في المواقف من ان الوجود ليس بجوهر وليس بعرض فانهما من اقسام الموجود والوجود ليس كذلك انتهى وذلك لانه ان اراد ان الجوهر والعرض من اقسام الموجود الخارجي فينتقض بالاضافة فانها ليست موجودة في الخارج قطعا وان اراد انهما من اقسام الموجود مطلقا فالوجود ايضا موجود فلا بد ان يتصف باحدهما واذ ليس بجوهر فلا بد ان يكون عرضا وما عرض لشارح المواقف من ان الوجود ليس من اقسام الموجود لاستحالة ان يكون الشيء مندرجا تحت المتصف بذلك الشيء عجيب الم يدر ان المفهوم يتصف بالمفهوم

[1] اي الشيخ ابو علي بن سينا رح ١٢ منه مد ظله

[2] اي الفاضل محمد بن حسين العلمي رح ١٢ منه مد ظله

١٩٧ والا ما يصدق عليها المقولة كما صرح به الشيخ في الشفاء قوله بهما كان العدد وكما هو مزعوم بعض الظواهر ١٢ غلام يحيى رح

واو مكان بالممكن والقدم بالقديم وامثاله كثيرة لا تخفى على احد فكيف خفيت على مثل هذا العلامة **قال** قال بعض المحققين آه اراد به
مولانا جلال الدين الدواني فانه قال في شرح العقائد العضدية هذا الكلام انما يتمشى اذا كان لكل عدد صورة نوعية مغايرة لوحدات
اما اذا كان محض الوحدات فلا يتصور ذلك وح يكون كل مرتبة من الاعداد نوعا آخر متميزا عن سائر المراتب بخصوصية المادة فقط
لا بصورة مغايرة لموادها فيكون هذا من خواص الكم المنفصل انتهى وقال في حواشي شرح التجريد هذا الحكم مع القول باشتمال العدد على الجزء
الصوري ظاهر واما مع نفي الجزء الصوري فلا اذ العدد ح محض الوحدات بلا انضمام امر ودخول الوحدات في العدد ح بعينه دخول الاعداد التي
وتوضيحه ان الحكم بعدم تركب العدد من الاعداد التي تحته انما يتمشى اذا كان لكل عدد صورة نوعية مغايرة لوحداته فانه ح لو تركب العدد
كالستة مثلا من الاعداد التي تحته فاما عن بعضها دون بعض او عن جميعها وكلاهما باطلان واما اذا كان العدد غير مشتمل على الجزء الصوري
ويكون عبارة عن محض الوحدات فلا يتمشى ذلك الكلام فان تركب العدد ح من الوحدات هو بعينه تركبه من الاعداد فدخول الوحدات
ح بعينه دخول الاعداد ولما كان يرد عليه ان كل عدد نوع في نفسه وكل نوع يكون متميزا عن غيره وما به الامتياز يكون هو الصورة
النوعية فلابد من اشتمال كل عدد على الصورة النوعية دفعه بقوله وح يكون كل مرتبة الخ ثم لما كان يختلج في القلب ان كل جوهر ممتاز
عن الجواهر الأخر بفصل وكذا كل عرض والعدد ايضا عرض فلا يكون امتيازه عن غيره الا بفصل والفصول صور نوعية من وجه فكيف
يقال انها ممتازة بخصوصية موادها ازاحه بقوله ويكون هذا من خواص الكم المنفصل هذا ولا يخفى على المتفطن ان هذا الكلام كله من اوله
الى آخره سخيف جدا فان عدم تمشي ذلك الكلام على تقدير كون العدد محض الوحدات خطأ فاحش كيف وعلى تقدير نفي الجزء الصوري
العدد ليس عبارة عن الوحدات المحضة بدون الوحدة دخولا او عروضا حتى يكون تركب العدد من الوحدات بعينه تركبه من الاعداد
التحتانية بل هو عبارة عن الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة الوحدانية ولا شك ان دخولها من هذه الحيثية لا يستلزم دخولها
لا من هذه الحيثية وهو ظاهر والقول بتميز كل مرتبة من مراتب الاعداد بخصوصها عجيب فانه ان اراد به ان كل عدد ممتاز عن سائر الاعداد
بمجرد تركبه من الوحدات فهو غير مسلم لكون جميع الاعداد مشتركة في هذا القدر وما به الامتياز غير ما به الاشتراك وان اراد به انه ممتاز عن سائرها
بواسطة المادة المخصوصة بخصوصية كون الوحدات على قدر معين فهو عين المدعى وان اراد به معنى آخر فلابد من بيانه واعجب منه قوله
فيكون هذا من خواص الكم المنفصل قال كمال المدققين في حواشيه على الشرح المذكور هذا القول لا يتم الا بالتزام ان كل وحدة مخالفة
بالماهية لوحدة اخرى وهذا كما ترى **قوله** ظنا منهم في ايراد الجار والمجرور اشارة الى ان هذا الظن غير مطابق للواقع **قوله** انه لو لم يكن له
جزء صوري آه هذا الوجه ذكره الفاضل القراباغي في حواشي شرح العقائد الجلالي ونسبه الى نفسه حيث قال سنح لي وجه على ان العدد يجب
ان يكون له جزء صوري لان الوحدة من مقولة الكيف او ليس من مقولة والكلي كما يصدق على واحد من افراده يصدق على كثير منها فلو
كان العدد محض الوحدات تصدق عليه الوحدة فلم يصدق عليه الكم المنفصل الذي هو العدد فان التقابل بينهما وان لم يكن بالذات فلا اقل
من ان يكون بالعرض انتهى وانت تعلم ما فيه فان العدد ليس هو الكثير من حيث انه كثير بل هو الكثير من حيث انه معروض للهيئة الاجتماعية
فالمقدمات لا تنتج المطلوب والكلام في ماله وما عليه طويل الذيل لم اذكره لئلا يطول الكلام ويفوت المرام فان شئت الاطلاع عليه
فارجع الى حواشي شرح العقائد الجلالي **قوله** بناء على ما تقرر آه هذا المتقرر مذكور في حواشي شرح التجريد الجلالية القديمة وغيرها **قوله** ليست
من المقولات التسع لعله بيان للامر الواقعي والا فلو كانت الوحدة من مقولة الكيف ايضا لم يقدح في الاستدلال **قوله** واما على القدم

اي مولانا كمال الدين

منه

اي مولانا يوسف كوسج القراباغي

منه

اشتماله على الجزء الصوري آه قد يقال على هذا التقدير تلزم المجعولية الذاتية فان الوحدات من حيث هي وحدات ليست بمقولة
ولا داخلة تحت مقولة وبعد عروض الهيئة الاجتماعية تصير حقيقة عددية محصلة من مقولة الكم فيكون جعلها من الكم مرهونا بالعروض
العارض وهذا الايراد قوي الورود على القائلين بجزئية الصوري والجواب عنه بان الكم ليس جنسا للحقيقة العددية بل هو عرض عام له كالجوهر
لفصول الجواهر واه لكونه خارقا للاجماع على ان العدد من مقولة الكم **قوله** والجواب آه محصله ان صدق المتباينين على شئ واحد
انما يمتنع اذا كان من جهة واحدة واما اذا كان من جهتين فلا وههنا كذلك فان صدق العدد على تلك الوحدات بصدق واحد
وصدق الوحدة عليها باصداق كثيرة فلا مضايقة فيه **قوله** وهو راي اهل التحقيق اقول الاحتمالات في تركب العدد من الوحدات
اربعة كما بينه السيد المحقق في حاشية الحاشية والمذهب اثنان كونه مركبا من مجموع الوحدات والهيئة وكونه عبارة عن
الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة الوحدانية حيثية تقييدية في العنوان دون المعنون وهذا الاخير مذهب اهل التحقيق
وفهم المحقق الدواني[1] من عبارات نفاة الجزء الصوري انهم قالوا بنفي الجزء الصوري مطلقا وان العدد عبارة عن الوحدات المحضة
فقال ما قال وقد مر ماله وما عليه اذا عرفت هذا علمت ان قول الفاضل المحشي هذا وقع في غير موقعه اللهم الا ان يرتكب صنع الاستخدام
وهذا وان كان صحيحا في نفسه لكنه لا يستقيم على راي الفاضل المحشي فانه قد صرح فيما سبق ان تحسين صنعة الاستخدام ليس مطلقا
بل اذا قامت القرينة على فهم المراد وبدونها مخل بالمقصود ومن المعلوم فقدان القرينة في هذه العبارة فافهم فانه سانح عزيز **قوله**
ويمكن الاستدلال عليه آه هذا ايضا مبني على ما اشتهر من ان كنه الانتزاعي ليس الا ما حصل في الذهن فتصور حقيقة العدد مع الغفلة عن
الجزء الصوري شاهد على ان الجزء الصوري ليس داخلا في حقيقته كما لا يخفى فالمناقشة في المقدمة المذكورة المشهورة كما صدرت عن
بعض الناظرين لا تقدح في شئ وقد مر نظيره سابقا فتذكره **قوله** اذ ثلثة ثلثة آه يرد عليه انه يلزم على هذا ان لا يكون مراتب الاعداد
انواعا متخالفة وهو خلاف ما صرحوا به والجواب عنه بان الاختلاف يجوز ان يكون لخصوصية المادة ليس بشئ على ما مر واما قول
بعض الناظرين لا استبعاد في كون تكرر حقيقة واحدة موجبا لاختلاف الحقيقة انتهى فزلة عن القلم كما لا يخفى على من له ادنى فطنة

قال هي الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة الاجتماعية يرد عليه ان العدد لو كان عبارة عن الوحدات من حيث عروض
الهيئة تلزم المجعولية الذاتية لان الوحدات ليست بمقولة او من مقولة الكيف كما هو مزعوم الاكثر وبعد عروض الهيئة تكون تلك الوحدات
بعينها من مقولة الكم فلزم احتياج الوحدات في كونها كما الى امر خارج ودفعه بحر العلوم[2] رح بان الوحدات الكثيرة لم تكن حقيقة
احدية متقررة مغايرة للاحاد وبعد عروض الوحدة قد تقرر حقيقة عددية احدية ولا نقول ان الحقيقة العددية لم تكن قبل عروض الهيئة
حقيقة احدية ثم صارت بجعل الهيئة حقيقة احدية حتى تلزم المجعولية الذاتية ومثل هذا بعينه مثل الحيوان والناطق لم تكن حقيقة محصلة
وبعد توحدهما صارا حقيقة احدية النسانية انتهى وفيه ما اورده ابي واستاذي سراج المحققين[3] في كشف المكتوم بان هذا الدفع
غير نافع لان الوحدات قبل عروض الهيئة اما حقيقة عددية اولا على الاول لا حاجة الى عروض الهيئة هذا خلف وعلى الثاني فصارت
عددا من مقولة الكم بسبب الامر الخارج وهو الهيئة فتلزم المجعولية الذاتية كما افاده احسن المحققين انتهى وقال بعض الناظرين محصل كلام
البحران ذاتيات العدد الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة الاجتماعية فعند تحقق الهيئة يصير مجموع الوحدات من حيث كونها
معروضة للهيئة عددا كما يقال قطعات الخشب من حيث عروض الهيئة سرير فلا تزيد ذاتيات العدد على الوحدات ولا تلزم المجعولية

[1] اي مولانا جلال الدين الدواني رح ١٢ منه ظله

[2] اي مولانا عبد العلي رح ١٢ منه ظله

[3] اي مولانا الحافظ محمد عبد الحليم ادخله الله جنات النعيم منه ظله

الذاتية انتهى اقول ليس غرضه من بيان المحصل الا تسوية الورق لان التشقيق المذكور في كلام الراد المحقق جار بعد المحصل ايضا فتفطن
وبعد التنبيه التي اقول النظر الدقيق يحكم بان كل واحد من مراتب الاعداد شئ واحد بسيط ليس تركبا من الاعداد التحتانية ولا من الآحاد ولا من الوحدات
والوحدات انما هي اجزاء تحليلية لها ومنتزعات عنها فهي اجزاء مسامحة لا حقيقة وعلى هذا لا يلزم شئ من المحذورات لا تعدد الذاتيات
ولا الجعولية الذاتية ولا غيرهما وهذا وان كان لم يقرع سمعك لكنه هو التحقيق وبالقبول حقيق لا يقال الشئ انما ينحل الى ما يتركب منه
فالوحدات لما لم تكن اجزاء تركيبية للعدد لا ينحل العدد اليها ايضا لانا نقول هذا منتقض بقطعات القرطاس والخشب وامثالها
قوله والا لزم آه قال في المنهية خلاف المفروض على تقدير اعتبارها في المعنون لزوم الاقرار على تقدير ان لا تكون معتبرة في العنوان ايضا
بان تكون الحيثية اطلاقية انتهت ومن ههنا ظهر اندفاع ما عرض للفاضل الجالسي في حواشيه على شرح العقائد الجلالي من ان حيثية
العروض ان جعلت لزم اعتبار الجزء الصوري وان خرجت عنه يكون هو الوحدات المحضة قوله اي مرتبة عليه آثار آه اشارة
الى انه ليس المراد بالحقيقة المحتملة ههنا ما يكون موجودا من غير اعتبار معتبر واختراع مخترع ويقابلها الانتزاعية والاختراعية فان العدد
ليس حقيقة محتملة بهذا المعنى كيف وقد اجمعوا على انه من الامور الانتزاعية بل المراد بها ههنا ما يترتب عليه الاحكام والآثار سوى مجموع
آثار الاجزاء سواء كان واقعيا او انتزاعيا قوله انما احتاج الى هذه المقدمة آه توضيحه انه قد يختلج في القلب حمل قول بعض المحققين
اذ العدد مح محض الوحدات على ان المراد بمحض الوحدات الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة الوحدانية فلا يرد الايراد على قوله
اذ العدد مح محض الوحدات بان العدد على تقدير نفي الجزء الصوري ليس محض الوحدات بل الوحدات المعروضة للهيئة الوحدانية
فاراد السيد المحقق دفع هذا الاختلاج بقوله ودخولها في العدد الخ واشار الى انه لا يصح هذا الحمل والا لم يكن لقول بعض المحققين فدخول الوحدات
هو بعينه دخول الاعداد معنى اذ المراد بالوحدات ههنا الوحدات المحضة فانها الداخل في العدد لا الوحدات المعروضة للهيئة ومن المعلوم
ان الاستلزام بين دخول الوحدات الصرفة ودخول الوحدات المعروضة للهيئة مخالف لما يشهد به الوجدان فهي لا يصح قوله فدخول الوحدات
بعينه هو دخول الاعداد ومن ههنا وضح ان قول الفاضل المحشي لئلا يتجه دليل لصحة الحمل المنفية لا لعدم الصحة وقوله اذ ح اي حين الحمل
متعلق بقوله لا يصح وقوله فان الاستلزام الخ دليل لقوله لا معنى ولما كان في العبارة اغلاق وصى في الآخر بالفهم بقوله فافهم
وانا اقول هذا التكلف بحت والاظهر الاخصر ان يقال انما ذكر هذه المقدمة ليتضح ما في قول بعض المحققين فدخول الوحدات في العدد الخ
ايضا كما ظهر ما في قوله العدد مح محض الوحدات فافهم قوله فان الاستلزام مخالف آه فاندفع ما يقال لعل مراد بعض المحققين من قوله
فدخول الوحدات في العدد هو بعينه دخول الاعداد فيه الاستلزام لا العينية واطلاقها عليه على سبيل المسامحة قوله مع انه يكفي الخ اي
انه لو استلزم دخول محض الوحدات دخولها من حيث عروض الهيئة يلزم دخول الوحدات في العدد مرتين مرة على سبيل الانفراد ومرة في
ضمن المجموع اللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فغنية عن البيان واما بطلان اللازم فلان دخول الوحدات مرة يكفي لتقوم العدد ولا احتياج
في تقومه الى دخولها مرة اخرى فيلزم الاستغناء عن الذاتي وذا لا يجوز وبوجه آخر وهو ان الوحدة بنفسها تكون متقدمة على العدد بمرتبة واحدة
لكون الجزء مقدما على الكل ولهذه الوحدة تقدم على الوحدة المعروضة للهيئة المتقدمة على العدد والمتقدم على المتقدم على الشئ متقدم
عليه فيلزم تقدم الشئ على الشئ من جهة الجزئية في زمان واحد بمرتبة واحدة وبمرتبتين ايضا معا وبطلانه ظاهر قوله لكن الاول وحدة اي
دخول وحدة وحدة بدون تلك الحيثية قوله فافهم قال ابي واستاذي سراج المحققين رح لعله اشارة الى انه ان اراد السيد الزاهد

لزوم الاجزاء الغير المتناهية المتمايزة في الوجود الخارجي فالملازمة ممنوعة فان ما عدا الثلثة من المجموعات اعتبارية حاصلة بتكرر
اعتبارات الاجزاء وكلها غير متمايزة وان اراد الاجزاء الغير المتناهية مطلقا فبطلان اللازم ممنوع انتهى واقول لا يبعد ان يكون اشارة
الى دفع هذا الايراد بانه ليس غرض السيد الزاهد ابطال اللازم ببرهان التسلسل وغيره حتى يرد انه انما يجري في الامور الموجودة المتمايزة وهذه الاجزاء
كلها ليست كذلك بل غرضه ابطاله لعدم القائل به فكانه قال ويلزم تركب العدد كالثلثة مثلا من الاجزاء الغير المتناهية وان كانت اعتبارية
ولم يقل به احد قوله فلا يرد انه لم لا يجوز آه المورد القاضي محمد علي السنديلي وحاصل ايراده ان قول السيد المحقق في حاشية الحاشية
من ان القول بجزئية مجموع دون مجموع ترجيح بلا مرجح ممنوع لم لا يجوز ان يكون المرجح هو ان المجموعات الثلثة الحاصلة من الوحدات الثلث
وان كانت اعتبارية لكنها ليست اعتبارية محضة بخلاف المجموعات الحاصلة من هذه المجموعات وما فوقها فانها اعتبارية محضة فدخول
المجموعات الاول لا يستلزم دخول المجموعات الاخر ووجه عدم وروده على ما اشار اليه الفاضل المحشي هو ان الحكم باستلزام دخول الوحدات
المحضة دخولها مع حيثية عروض الهيئة كما هو المفروض يستلزم ان يدخل في العدد كل مجموع من المجموعات حقيقية كانت او اعتبارية فالقول
بدخول البعض دون البعض مع القول بالاستلزام المذكور ترجيح بلا مرجح بلا ريب وانت تعلم ما فيه فان المفروض انما هو استلزام دخول
الوحدات المحضة دخولها مع الهيئة لا الاستلزام دخول المجموعات المحضة دخولها مع الهيئة وذلك لا يستدعي الا دخول المجموعات الثلثة
الحاصلة من الوحدات الثلث المحضة لا دخول سائر المجموعات قوله يعني لو سلم قوله العدد محض الوحدات الخ توضيحه ان ههنا مراتب
اربعا ١ الوحدات مع الهيئة اي مجموعها و٢ الوحدات المعروضة للهيئة و٣ الوحدات الكثيرة كثرة محضة بان لا تكون الهيئة داخلة
ولا خارجة و٤ كل وحدة وحدة وهذان الاخيران وان اشتركا في التجرد عن الهيئة الا ان الاخير منهما يلاحظ فيه انفراد وحدة وحدة عن الاخرى بخلاف
الاول منهما فانه يلاحظ فيه معية كل وحدة مع الاخرى لكن لا بحيث يجعل شيئا واحدا بدخول الهيئة او عروضها ... على تقدير كونه محض
الوحدات انما يكون بالمعنى الثالث لا الرابع كما هو الظاهر اذا عرفت هذا فنقول لو سلم قول بعض المحققين من ان العدد على تقدير نفي الجزء
الصوري محض الوحدات فلا نسلم قوله فدخول الوحدات هو بعينه دخول الاعداد وذلك لان الدخول معنى مصدري وتوحد المعاني المصدرية
وتعددها منوط بوحدة المضاف اليه وتعدده فاذا اضيف الدخول الى الوحدات يكون متعددا الا ان لكل وحدة دخولا على حدة فدخول
الوحدات في الحقيقة دخولات متعددة واذا اضيف الى العدد يكون واحدا لان دخول الواحد لا يكون الا واحدا فدخول الوحدات لا يستلزم
دخول الاعداد فضلا عن العينية لا يقال العدد على التقدير المفروض عبارة عن محض الوحدات فيكون دخولها بعينه دخوله لانا نقول هب انه
عبارة عن محض الوحدات لكن لا بالمرتبة الرابعة بل بالمرتبة الثالثة كما عرفت وفرق بين كل وحدة وحدة وبين الوحدات من جهة انها
كثيرة الا ترى الى ان الدخول في باب ضيق يصح استناده الى كل واحد واحد من عشرة رجال لا الى كثرتها من حيث هي كذلك فكذلك الدخول
في العدد واذا اضيف الى الوحدات يكون متعددا واذا اضيف الى العدد الذي هو عبارة عن الوحدات المجتمعة التي هي في مرتبة الكثرة
المحضة يكون واحدا فافهم فانه مما يعرف وينكر قوله لامتناع تعلق حكم واحد شخصي آه ومن ثم تسمعهم يقولون الوجود الواحد لا يقوم بشيئين
وبه ظهر ان ما علم في بحث تركب الماهية ان الجنس والفصل يتحدان وجودا فيتحصل به شيء واحد مردود او مأول قوله فلا نسلم الاستلزام آه
اورد عليه بعضهم بانه لم يدع المحقق الدواني ان دخول الوحدات الكثيرة دخول واحد بل انما ادعى ان دخول الوحدات بعينه دخول الاعداد
على تقدير عدم اشتماله على الجزء الصوري وان كان دخوله دخولات وهذا لازم البتة لان العدد ح غير مغاير للوحدات لا بالذات ولا بالاعتبار

فدخول الوحدات بعينه دخول الآحاد وكما ان دخول الوحدات دخولات كذلك دخول العدد دخولات وهذا ظاهر جدا انتهى وتبعه بعض الناظرين
ولم يدر ان ارتفاع الاثنينية من بين العدد والوحدات لا يستلزم ان يكون حكم دخوليهما واحدا فان دخول الوحدات يرجع الى دخول
كل وحدة وحدة ودخول العدد يرجع الى دخول الوحدات من حيث الكثرة وبينهما بون بعيد على ما عرفت من التوضيح وهذا ظاهر جدا
قوله لكونه جزء منه هذا ما اقتضيه عبارة شرح العقائد الجلالي **قوله** سواء كان حيثية العروض ايضا غير معتبرة فيه ولا الاظهر ان يقول
سواء كانت حيثية العروض ايضا معتبرة فيه اولا **قوله** لكان له وجه ظاهر اي لا تحقيقي كما مر بقول السيد المحقق وقال بعض الناظرين
قد عرفت ما فيه فتذكر **اقول** قد عرفت ما فيه فتذكر **قوله** يعني الآحاد من حيث انها معروضة آه قال بعض العلماء الغرض من هذا الكلام
دفع توهم عسى ان يتوهم من ان الملازمة التي ذكرها السيد الزاهد بقوله واذا تحقق كل واحد منها تحقق مجموعها بالضرورة فانه يجوز ان يكون
كل واحد واحد من آحاد الخمسة متحققا في الخارج على سبيل الانتشار فلا تكون الآحاد مجتمعة حتى يتحقق المجموع من حيث هو مجموع بان المراد
تحقق الآحاد من حيث كونها معروضة للهيئة الاجتماعية ومنشأ لانتزاعها انتهى ملخصا **اقول** هذا الوهم والدفع وان كانا
مستبعدين في انفسهما لكن كلام الفاضل المحشي لا يلائمهما ولا علاقة له مع واحد منهما كما لا يخفى على المتامل فالاولى ان يقال لما كان الظاهر
ان يفهم من قول السيد المحقق واذا تحقق كل واحد واحد منها تحقق مجموعها بالضرورة آه تحقق الآحاد مع الهيئة الوحدانية في الخارج مع
ان الهيئة من الامور الانتزاعية لا وجود لها في الخارج فسر الفاضل المحشي المجموع بقوله يعني الآحاد الخ واشار الى ان غرضه لزوم تحقق الوحدات
من حيث صلوح انتزاع الهيئة الوحدانية عنه اذ عروضها ليس الا انتزاعيا واستدل عليه بقوله والا فلا يمكن آه ومحصله ان الهيئة لو لم تكن
انتزاعية بل انضمامية كالسواد بالنسبة الى القرطاس استحال عروضها للكثرة من حيث هي كثرة ضرورة ان تعدد المعروض يستلزم تعدد
العارض الانضمامي كما صرح به السيد المحقق في حواشي شرح المواقف **قال** ليست عدم العلة المعينة آه تفصيل المرام ان وجود الشيء لا يكون الا
بعد وجود علته التامة التي هي عبارة عن مجموع العلل الناقصة فهو وان كان يحتاج الى وجود كل واحد واحد من العلل الناقصة المتقدمة
عليه بالطبع لكن المؤثر فيه في الحقيقة انما هو العلة التامة المتقدمة عليه بالعلية فوجود علة معينة من العلل الناقصة وكذا وجود علة
ما شرط لوجود المؤثر لا انه مؤثر فان قلت انهم عرفوا العقل بانه جوهر مجرد مؤثر في الابدان فاضافوا التاثير الى العقل مع انه ليس علة تامة
قلت هذا من مسامحات المتاخرين والتحقيق عند الفلاسفة ان العقول كلها وسائط وشرائط لوصول الفيض من الواجب الحق الى الخلق
لا انها مؤثرات وعلل حقيقية كما يوهم ظاهر عباراتهم فالمؤثر في وجود الاشياء في الحقيقة هو مجموع الواجب والشرائط وغيرها مما تحتاج اليه
العلة التامة كما صرح به المحقق الطوسي في شرح الاشارات واما عدم الشيء فهل يحتاج الى تاثير ام لا اختلفوا فيه فمنهم من زعم ان العدم لا يحتاج
الى تاثير بل يكفي فيه عدم التاثير صرح به الفاضل الباغنوي في حواشي الحواشي القديمة وغيره وحكم عليه السيد المحقق في حاشية الحاشية
بانه التحقيق ومنهم من قال انه ايضا محتاج الى تاثير كالوجود وهو التحقيق لان العدم ايضا امر ممكن في نفسه كالوجود فلا معنى لاستغنائه عن التاثير
وهذا ظاهر جدا وهو المستفاد من كلام رئيس الصناعة في الهيات الشفاء الممكن انما يصير احد الامرين واجبا له لا لذاته بل لعلة اما الوجود
فبعلة وجودية واما العدم فبعلة هي عدم علة الوجود انتهى ولعل من قال بنفي التاثير في العدم اراد انه لا يحتاج الى تاثير شيء مستقل جديد بل يكفي
في تاثيره عدم تاثير الوجود ولم يرد به نفي مطلق التاثير في العدم ولما ثبت احتياج العدم ايضا الى التاثير فلا يخلو اما ان يكون المؤثر فيه عدم العلة
المعينة من العلل الناقصة او عدم علة ما او عدم العلة التامة اما الاول فلم يذهب اليه احد وكيف يذهب اليه عاقل وعدم الشيء

١٥ اي المولوي تراب علي رح ١٢ منه مد ظله

٥٣ اي مولانا نصير الدين الطوسي ١٢ منه مد ظله

٥٣ اي الفاضل مرزاجان الشيرازي ١٢ منه مد ظله

٥٤ اي الشيخ ابو علي بن سينا ١٢ منه مد ظله

لا يتوقف على عدم علة معينة بمعنى لولاه لامتنع والا لزم ان لا يوجد العدم عند عدم العلة المعينة الاخرى فان وجد الوجود لزم
وجود الشئ بغير مؤثره والا يلزم ارتفاع النقيضين فان اختلج في صدرك انه يجوز ان يكون المؤثر فيه عدم العلة المعينة على سبيل التبادل
فازحه بان تعدد العلل على سبيل التبادل يرجع الى علية القدر المشترك فعلى هذا يرجع هذا المذهب الى المذهب الثاني واما الثاني فاختاره
المحقق[1] الدواني ويرد عليه من وجهين الاول انه يلزم على هذا فقدان انحفاظ الوحدة بين العلة والمعلول وهو خلاف ما صرح به وجوابه
ان نفس الوحدة معتبرة في جانبي العلة والمعلول فوحدة العلة تستلزم وحدة المعلول وبالعكس واما نحو الوحدة فالتحقيق انه ليس بمحفوظ فيجوز ان تكون العلة
طبيعية نوعية والمعلول واحدا شخصيا فلا باس لو كانت علة عدم الشئ المعين عدم علة ما والثاني ما اورده الصدر[2] الشيرازي في حاشيته الجديدة
المتعلقة بشرح التجريد من ان عدم احد الاجزاء امر عام مشترك يتحقق بتحقق كل فرد من افراده فلو كانت العلة التامة لعدم المركب عدم
علة ما لزم ان يتكرر عدم المركب بتكرره فانه اذا عدم جزء من المركب تحقق عدم احد الاجزاء في ضمنه فيتحقق المعلول وهو عدم المركب
ثم اذا عدم جزء آخر تحقق عدم احد الاجزاء في ضمنه ايضا فلو كان علة تامة لعدم المركب يلزم ان يتحقق عدم المركب مرة ثانية وذهب
المحقق المذكور بنفسه في حواشيه الجديدة بان عدم علة ما امر واحد لا تعدد فيه محفوظ في انتفاء كل جزء والتعدد انما هو في اعدام خصوصيات
الاجزاء وهي ليست عللا اصلا بل العلة هو القدر المشترك فاذا عدم جزء من المركب تحقق علة عدم المركب ثم اذا عدم جزء آخر لم يتعدد
العلة التامة لان العلة هو العام المحفوظ في الصورتين فلا يلزم تكرار عدم المركب اصلا واما الثالث فاختاره المتبحر[3] في العلوم في نقد انتقد
واستدل عليه بان شيئا واحدا لا يترتب وجودا وعدما الا على شئ واحد فكما ان وجود الشئ مرتب على وجود العلة التامة
كذلك عدمه يترتب على عدمها وقال في التقديسات بعد ما حقق ان الوحدة لازمة من الجانبين من حيث هي هي لا نحو ما فاذن
ليس ان يكون المعلول واحدا بعينه الا علة تامة واحدة بعينها والجاعل للشئ الشخصي يمتنع ان يكون الا شخصيا وربما اعتبر انضمام
طبيعة ما مرسلة اليه لتتم العلة التامة الواحدة وكذلك ليس يصح ان يكون لعدمه علة الا عدم علة التامة الواحدة بعينها
فاما عدم احدى العلل بعينها او لا بعينها وعدم احد الاجزاء بعينه ان كان المعلول مركب الذات فليس له علة بالذات بل
انما يقارن ما هو العلة بالذات ويلزمها انتهى ويرد عليه مثل ما ورد على المذهب الثاني بان يقال عدم العلة التامة يكفي فيه
عدم جزء واحد فاذا عدم جزء واحد وجد علة عدم الشئ فيتحقق المعلول ثم اذا عدم جزء آخر تحقق عدم العلة التامة في ضمنه ايضا
فيلزم ان يوجد المعلول مرة اخرى والجواب عنه الجواب عنه واما ما اورده السيد[4] المحقق ههنا من ان عدم العلة التامة ليس
الا عدمات آحاد العلل الناقصة كما ان وجودها ليس الا وجودات تلك العلل فلو كانت علة عدم المعلول عدم العلة التامة دون
عدم واحد منها يلزم ان لا يعدم المعلول الا عند عدماتها وظاهر ان الامر ليس كذلك فسخيف جدا كيف ولو سلمنا ان العلة
التامة عبارة عن آحاد العلل الناقصة على سبيل الكثرة المحضة من دون ان تعتبر معها هيئة داخلة او عارضة كما حققه لكنه
لا يفيد المدعى اذ ارتفاع الكثرة كما يكون بارتفاع جميع وحداتها كذلك يكون بارتفاع واحد منها فمثل هذا الكلام بعيد عن مثله ثم
كله بحسب النظر الجلي والذي يحكم به النظر الدقيق وتشير اليه كلمات ارباب التحقيق هو انه لا تاثير للعلة التامة في وجود المعلول بل
انما التاثير حقيقة للفاعل لكن تاثيره متوقف على الشروط وعدم الموانع ان كانت فالمؤثر التام الفاعل المستقل بالتاثير
والمؤثر في عدم الشئ حقيقة هو عدم الفاعل المستقل بالتاثير سواء كان ذلك بعدم الفاعل بنفسه او بعدم بعض شرائط التاثير

[1] اي مولانا جلال الدين الدواني ١٢ منه مدظله
[2] اي مولانا صدر الدين الشيرازي ١٢ منه مدظله
[3] اي السيد باقر داماد ١٢ منه مدظله
[4] سند المحققين ١٢ منه مدظله

لكن الاول باطل لان الفاعل حقيقة هو الله تعالى وهو المؤثر فى جميع الاشياء وعدمه محال فتعين الشق الثانى وبالجملة الشئ وجودا

وعدما لا يترتب الا على وجود الفاعل المستقل بالتاثير وعدمه واما عدم علة ما وعدم العلة المعينة وعدم العلة التامة فكلها مقارنات

لعدم الفاعل المستقل بالتاثير ولازمات له فاحفظ هذا التفصيل فانه تفصيل جليل ولا تصغ الى قول بعض الناظرين ان المذهب الثالث

فى غاية التحقيق فان الحق انه كاخويه بعيد عن التحقيق **قوله** فان عدم الشرط يصدق عليه عدم العلة هذا دليل على ان عدم الاقل

عدم العلة المعينة وليس عدم العلة المطلقة وفيه اشارة الى ان الشرط ايضا معدود فى العلل وهو الحق فانهم فسروا العلة بما يحتاج اليه الشئ

والشرط ايضا كذلك ولذلك قيل ان حصرهم العلة فى العلل الاربع المشهورة باطل قال المصنف فى المحاكمات العلة اما علة للماهية

او علة للوجود وعلة الماهية اما ان يكون ذلك الشئ معه بالقوة وهى المادية او بالفعل وهى الصورية وعلة الوجود المقارنة للمعلول اوما

له والاولى الموضوع والثانية اما ان تكون عليتها هى الايجاد نفسه وهى الفاعلية او كونه علة للايجاد وهى الغائية وهذا الحصر فيه كلام

لان الشرائط وعدم الموانع علة خارجة عن الخمس واجيب عنه بان بعضها لما كان من توابع العلة الفاعلية كالشرائط وبعضها من

توابع العلة المادية كعدم الموانع ادرجت فيها ولم تجعل قسما برأسها والذى يبين الحصر ان يقال العلة اما ان لا يحتاج الشئ الى غيره وهى

العلة التامة او يحتاج ويستحيل ان يكون نفسه بل اما داخل فيه او خارج عنه والداخل اما ان يكون الشئ به بالفعل وهو العلة الصورية او بالقوة

وهو المادية والخارج اما ان يكون ما فيه وجود الشئ وهو الموضوع او ما منه وجوده وهو الفاعل او ما لاجله وجوده وهى العلة الغائية

او ما لا يكون كذلك وهو الشروط والآلات وعدم الموانع **قوله** فكيف يثبت الترتيب بالعلية والمعلولية هذا بناء على ان التوقف

المأخوذ فى تعريف العلة مأخوذ بمعناه المشهور وهو لولاه لامتنع فانه على هذا لا يكون عدم العلة المعينة علة لعدم الشئ فلا يكون عدم

الاقل علة لعدم الاكثر واما لو اخذ بمعنى المصحح لدخول الفاء كما هو عند مجوزى تعدد العلل المستقلة لمعلول واحد فلا يصح انكار علية عدم

العلة المعينة كما لا يخفى **قوله** الظاهر ان الفاء للتعليل الخ ان جعلت الفاء للتفريع كما اختاره الفاضل اللبكنى[له] لم يحتج الى انضمام شهادة

الوجدان مع الدليل فان قلت كيف يكون الفاء للتفريع والمذكور فى ما قبله ليس الا ان عدم المعلول لا يتوقف الا على عدم العلة التامة

واما توقف وجود المعلول على العلة التامة فليس بمذكور فكيف يصح تفريع المجموع على ما قبله قلت توقف الوجود على الوجود وان لم يكن مذكورا

فى ما قبله لكن لما كان متعارفا فى ما بين الناس فرع السيد الباقر مجموع الامرين على امر مذكور صريحا وامر مذكور شهرة وان جعلت للتعليل كما اختاره

الفاضل المحشى احتيج الى شهادة الوجدان مع الدليل لينقطع البحث فيقال ترتب شئ بعينه على شئ بعينه امر يشهد به الوجدان والمتوقع من المنصف ان ينزع عن ان

جعلها تعليلية اولى من جعلها للتفريع بوجهين احدهما انه المقتضى لسياق كلام السيد المحقق فى حاشية الحاشية المصدرة بقوله ما قال ان شيئا بعينه الخ

كما لا يخفى على المتامل وثانيهما انه على هذا التقدير يكون المدعى مع الدليل مذكورا بخلاف ما اذا جعلت للتفريع فانه مع خلوه عن هذه الفائدة لا يخلو عن تكلف

واضح وتعسف لائح ولكن لما كان لجعله للتفريع ايضا وجه صحة فى الجملة قال المحشى الظاهر ولم يقل الصواب **قوله** وذا لا يتصور الا بانعدام احد الاجزاء المعينة

او لا بعينه اى انعدام العلة التامة لا يوجد الا به فلا يرد ان تصوره بدونه ممكن بل واقع وارد ههنا بان السرير مثلا مركب من الخشبات المجتمعة وينعدم

بانعدام الهيئة الاجتماعية مع تحقق جميع اجزائه ويندفع بان الهيئة الاجتماعية ان كانت جزء من السرير كما قيل فلا اشكال لانعدام جزء واحد من اجزائه

ومن لم يجعلها جزء اعتبرها عارضة فاجزاء السرير عنده الخشبات المعروضة لها وهى تفوت بفواتها فلا اشكال ايضا **قوله** اى لما لم يكن

عدم الاجزاء مع كون الخ اعلم ان العلة التامة عبارة عن جميع ما يتوقف عليه المعلول مادة كان او صورة فاعلا كان او غاية شرطا كان

[له] اى المولوى عماد الدين اللبكنى رح منه مد ظله

او موضوعا او غير ذلك فكل من هذه جزء من العلة التامة والاولان منها جزآن للمعلول ايضا لكنهما انما جزآن من العلة التامة وقد علمت
ان علة العدم في الحقيقة عند السيد الباقر عدم العلة التامة واما عدم علة من العلل فهو من مقارناته وبعد ذلك اقول الظاهر ان المراد
بالاجزاء في قول السيد المحقق واما عدم احد الاجزاء بعينه او لا بعينه الخ اجزاء العلة التامة فيشمل هذا القول للشرط وغيره ثم فصل حكم
الشرط ووجود المانع بقوله فعدم الشرط آه لزيادة التوضيح والفاضل المحشي حمل الاجزاء على اجزاء المعلول وجعل الفاء في قوله فعدم
الشرط آه للتفريع والحكم بالطريق الاولى كما لا يخفى **قوله** غير لازم دفع توهم عسى ان يختلج في القلب هو ان العلة التامة قد تكون معدومة
مع وجود الشرط فكيف المقارنة بان المراد بالمقارنة عدم اللزوم فالانفكاك في بعض المواضع لا يضر **قوله** اراد بالآحاد مرتبة الكثرة
المحضة لا مرتبة كل وحدة وحدة **قوله** عروضا او دخولا لا دخولا فقط كما يتوهم من لفظ المركب **قوله** يعني بعد تمهيد مقدمة تحرير
انه قد تقرر في مقره ان العلة التامة عبارة عن جملة ما يتوقف عليه من العلل الناقصة بحيث لا يغيب عنها شيء فلو كانت العلة التامة
من جملة ما يتوقف عليه المعلول لصارت جزءا لنفسها الا انها عبارة عن جملة ما يتوقف عليه ومن جملته نفسه ايضا لكنها من جملة ما يتوقف
عليه على التقدير ان تكون عبارة عن آحاد العلل مع الهيئة عروضا او دخولا وتوقفه عليه غير توقفه على آحاد العلل لكونها غيرها بالعرض
الهيئة او دخولا فيلزم ان تكون جزءا لنفسها واللازم باطل فالملزوم مثله والمستلزم للمحال محال فكونه عبارة عن جملة آحاد العلل المحضة
يكون محالا او ذلك ما اردناه **قوله** واللازم دفع لما عسى ان يتوهم انه يجوز ان يكون للتوقف المعتبر في تعريف العلة بمعنى ان يتوقف عليه
ويحتاج بعده الى امر آخر ايضا وهذا المعنى لا يصدق على العلة التامة فلا يلزم كونها جزءا لنفسها بان العلة مفسرة بما يتوقف عليه المعلول
سواء ينتظر وجود المعلول بعده الى امر آخر اولا وهذا المعنى يصدق على العلة التامة ايضا على التقدير المفروض فانه لو لم يعتبر التعميم في تعريف
العلة بل يعتبر التخصيص فاما ان يكون الانتظار وجود المعلول بعدها الى امر آخر ضروريا او يكون عدم الانتظار ضروريا على الاول يلزم ان لا تكون العلة الاخيرة علة ناقصة
وعلى الثاني يلزم ان تكون العلة الناقصة منحصرة في الاخيرة **قوله** في جزء لنفسها لقائل ان يقول ان العلة التامة عبارة عن جملة ما يتوقف عليه المعلول
توقفا ناقصا وح لا يلزم دخول المجموع في العلة التامة لان التوقف عليه تام كذا افاده بحر العلوم وهو كلام في غاية التحقيق ثم قال الاولى في الاستدلال
ان يقال لو كان المجموع المغاير للاجزاء علة كان معروضا للهيئة فتكون الهيئة ايضا ما يتوقف عليه المعلول فتكون داخلة في المجموع لانه
مجموع العلل فيحتاج الى هيئة وهكذا الى غير النهاية انتهى وفيه ان غاية ما يلزم التسلسل في الاعتباريات وهو ليس بمحال **قوله** ولاحد ان
يعارض بالقلب الاولى جعله نقضا كما يقتضيه سوق الكلام لا معارضة **قوله** بان العلة التامة آه محصله ان توقف المعلول على
آحاد العلل الناقصة كما يغاير توقفه على العلة التامة المفسرة بجملة ما يتوقف عليه المعلول مع الهيئة عروضا او دخولا كذلك يغاير توقفه
على العلة التامة بمعنى الكثرة المحضة ايضا فيلزم ههنا ما يلزم هناك من كون الشيء جزءا لنفسه **قوله** والجواب آه خلاصة الجواب منع المغايرة
ههنا فلا يلزم ههنا ما يلزم هناك **قوله** فتوقفها هو عين توقف كل واحد منها اضافة التوقف في كلا الموضعين الى المفعول والمعنى فتوقف
المعلول على الكثرة المحضة عين توقف المعلول على كل واحد واحد منها **قوله** فلا يكون اي الكثرة بعض ما يتوقف المعلول عليه فلا يلزم
المحال وارجاع ضمير يكون الى التوقف كما وقع من بعض العلماء في شمس الضحى زلة من القلم **قوله** بخلاف المركب اي المجموع مع الهيئة
عروضا او دخولا **قوله** والحكم الواحد آه هذه المقدمة وان لم تكن مذكورة في كلام السيد المحقق لكنها لما كانت ضرورية ذكرها **قوله** لما مر
انت تعلم انه لو تعلق العدم بجزء واحد انتفت مرتبة واحدة من آحاد مخصوصة فتنتفي هذه المرتبة من الكثرة قطعا لحصر العدد اجمالا

في عملت جميع آحاد الكثرة مما لاسبيل له الى الصحة والاستدلال عليه بان الحكم الواحد لايتعلق بالاشياء الكثيرة وان كان صحيحا في نفسه لايفيد في هذا المقام شيئا **قوله** كما ان وجودها آه اورد عليه الفاضل اللبكني بان القياس على الوجود غير سديد لان وجود الكثرة المخصوصة لايتصور الا بوجود جميع آحادها ولايكفي وجود بعضها بخلاف عدمها فانها تنعدم بانعدام جميعها وبانعدام بعضها حتى الواحد كما تشهد به بداهة العقل وح فلا انفكاك شاكا في ان التفريع عليه بقوله فلو كانت علة عدم المعلول عدم العلة التامة الخ من قبيل بناء الفاسد على الفاسد والحق ان الملازمة فاسدة لانه اذا انعدم واحد من العلل الناقصة انعدمت الكثرة المخصوصة التي هي العلة التامة فينعدم المعلول **قوله** فعلى هذا الاير آه حاصل الايراد انه اذا فرض عدم واحد من الكثرة المعينة لابد ان يصدق الكثرة منتفية والا فلا يخلو اما ان يصدق الكثرة الموجودة اولا يصدق هذا ولا ذاك على الاول يلزم وجود الواحد الذي فرض عدمه بناء على ان وجود الكثرة متوقف على وجود كل واحد واحد من آحادها وقد فرض عدمه فيلزم اجتماع النقيضين وعلى الثاني يلزم ارتفاع النقيضين حيث لم يصدق وجود الكثرة ولا عدمها وحاصل عدم الورود ان حكم الوجود والعدم على الكثرة المحضة ليس حكما واحدا حتى يلزم ما يلزم بل كل واحد منهما حكم مجمل مشتمل على احكام متعددة اي هذا موجود وهذا موجود او هذا معدوم وهذا معدوم فاذا انعدم واحد من الآحاد يصدق الحكم بالعدم على هذا الواحد ويكذب الحكم بالوجود وما سواه من الآحاد يكذب حكم العدم عليه ويصدق حكم الوجود وانت تعلم ان هذا كله لايغني ولاينفع فانك قد عرفت ان حكم كل وحدة وحدة يغاير حكم الكثرة المحضة ورجوع احد الامرين الى الآخر لايستلزم الاتحاد في الاحكام فعند عدم واحد من الآحاد ان صدقت القضية التي موضوعها ما سواه من الآحاد الباقية ومحمولها موجود لكنه لايستلزم ان يصدق الكثرة موجودة والا يلزم وجودها مع عدم جزئها واذا لم يصدق الكثرة موجودة لابد ان يصدق الكثرة معدومة وفيه المطلوب **قوله** يرد عليه آه غرضه منه اثبات التعارض بين ما ذكره في الحاشية من ان عدم المعلول معلول لعدم علة ما وبين ما ذكره في حاشية الحاشية من ان التحقيق ان العدم لايحتاج الى التاثير بل يكفي فيه سلب التاثير والحق عندي في دفعه ان يقال ما في الحاشية مبني على التنزل فكانه قال ما ذكره بعض الافاضل من ان شيئا واحدا لايترتب وجودا وعدما الا على شيء واحد غير مسلم في العدم فانه لايحتاج الى التاثير اصلا وعلى تقدير تسليم انه يحتاج ايضا الى التاثير كالوجود نقول انه يحتاج الى تاثير عدم علة ما لا الى عدم العلة التامة ولا الى عدم العلة المعينة وح فلا تعارض بين كلاميه نعم يرد على حكمه على ان العدم لايحتاج الى تاثير بانه التحقيق ان التحقيق انه خلاف التحقيق ونقل مولانا عبد القدوس اللكنوي نور الله مرقده تلميذ الفاضل المحشي عنه ان المراد اللازم يعني عدم علة ما يلازمه عدم المعلول ولا دعاء تاثير الملزوم في اللازم لابد من البرهان انتهى ولايخفى عليك ان هذا التوجيه يابى عنه كلام السيد المحقق في الحاشية اشد الاباء فلا تنظر اليه **قوله** اللهم الا ان يقال آه حاصله انه ليس الغرض من قوله في حاشية الحاشية لايحتاج الى التاثير عدم الاحتياج الى التاثير مطلقا بل الى تاثير العلة المعينة وقوله بل يكفي فيه سلب التاثير في الوجود معناه بل يكفي فيه سلب التاثير في الوجود بعدم علة ما ولما كان هذا التوجيه مما تابى عنه حاشية الحاشية اباء شديدا وسمه بكلمة اللهم والا واما الايراد عليه بان المعلول في وجوده يحتاج الى تاثير العلة التامة قطعا فعدمه لايكون الا بعدم العلة التامة وعدم العلة التامة وان تحقق بعدم علة ما الا انك قد عرفت انه ليس علة لعدم المعلول بل علة عدمه ليس الا عدم العلة التامة فلا معنى لكون عدم المعلول غير محتاج الى تاثير العلة المعينة كما صدر عن بعض الناظرين فغير مناسب في هذا المقام كما لايخفى على من له ادنى مسكة **قوله** اي وقت الانتزاع اقول كانه دفع توهم عسى ان يتوهم ان عبارة الآيات الشفاء المذكورة سابقا تدل دلالة واضحة على ان العدد وجودا

وليس فيه ان يقال انه لا وجود له قولا يعتد به فكيف يصفه السيد المحقق ههنا بالمعدوم **قوله** دفع لما عسى ان يتوهم آه خلاصة التوهم انه لا تلازم بين الانتزاعات فلا تلازم بين المنتزعات وهو خلاف ما ادعاه المصنف ومحصل الجواب اثبات الاستلزام بين صحة انتزاع العدم من الاقل وبين صحة انتزاعه من الاكثر **قال** فلا تكون تلك العدمات موجودة غير متناهية بالفعل فلا يتم ما ذكره المص من اجراء البراهين في الاعدام اما على طريق الحكمة وهو ظاهر ولا على طريق المتكلمين فان المتكلمين وان لم يشترطوا في اجراء البراهين الاجتماع والترتب لكنهم موافقون للحكماء في اشتراط الوجود بالفعل ولهذا لم يجوزوا البراهين في الاعداد الغير المتناهية بمعنى لا تقف عند حد قال بحر العلوم رحمه الله تعالى كيف يسوغ لامثال المصنف ابطال عدم تناهي اعدام الامور الغير المتناهية بل مقصوده انه لو كان العالم ازليا يجب تحقق امور غير متناهية فينا بالفعل بازاء ما في قوتنا من الادراكات الغير المتناهية وتلك الامور مرتبة وجودا وعدما لان وجود الاكثر مستلزم لوجود الاقل وهذا ترتب بحسب الوجود واما بحسب العدم فالاكثر لازم للاقل وهذا الاقل لازم عدما للاقل منه وهكذا وقول المص فاذا كان عدم الواحد آه تاكيد للاستلزام باعتبار العدم وتنبيه عليه وليس المقصود ان مقدم هذه الشرطية متحقق كما يتوهم من لفظ اذا فان اصحاب هذا الفن لا يفرقون بين اذا وان في الاستعمال والمقصود انه اذا فرض عدم الواحد او الاثنين لزم عدم جميع المجموعات لما كان وجودهما لازما لعدمهما انتهى ولا يخفى عليك ان هذا التوجيه وان كان وجيها في نفسه لكن عبارة المص آبية عنه اشد الاباء كما لا يخفى **قوله** بان يقال لو كانت سلسلة تلك العدمات موجودة الخ اعلم اولا انهم قرروا برهان التطبيق بانه لو كانت الامور الغير المتناهية موجودة في حاق الواقع فنفرض سلسلة مبتدأة من مبدأ معين كا وهو في المرتبة الاولى ثم ب وبعده ج وهكذا الى غير النهاية ثم نفرض السلسلة الاخرى في السلسلة الاولى مبدؤها ب الذي هو ثان للسلسلة الاولى وبعده ج وهكذا الى غير النهاية ثم نطبق كل واحد واحد من آحاد السلسلة التي هي جزء للاولى بكل واحد واحد من آحاد الاولى من المبدأ المفروض الى ما لا يتناهى فاما ان تذهب السلسلتان الى غير النهاية او تنتهي السلسلة الثانية على الاول يلزم التساوي بين الكل والجزء وهو باطل قطعا وتجويز ان اعظمية الكل من الجزء من مختصات المتناهي ليس بشيء وعلى الثاني يلزم تناهي السلسلة الثانية فيلزم تناهي السلسلة الاولى ايضا لان الزائد على المتناهي بالقدر المتناهي متناه بالضرورة وثانيا انه قد اضطربت اقوالهم في المراد من التطبيق الماخوذ في البرهان المذكور فمنهم من ظن ان المراد به هو التطبيق الخارجي او الوهمي بايقاع المحاذاة بين متجانسين من الكميات بالذات او بالعرض بحيث اذا اخذ من احدهما بعض معين تحليلي او تاليفي واقع في امتداد لاتصال والاتساق كان بحذائه بعض معين بمثابته من الآخر واختاره العلامة الجونفوري في الشمس البازغة وفرع عليه عدم جريان البرهان المذكور في المجردات وسبقه الى هذا الظن المبتكر في العلوم في تصانيفه ولهذا شنع على هذا البرهان تشنيعا بليغا حيث قال في القبس السادس من جامع القبسات اما السبيل التطبيقي فلا ثقة بجدواه ولا تعويل على برهانيته بل ان فيه تدليسا مغالطيا فاللامتناهيات في جهة واحدة ربما تطرقت اليها المفاوتة من الجهة الاخرى التي هي جنبة التناهي لا من الجهة التي هي جنبة اللانهاية كما في سلسلة المآت لا الى نهاية وسلسلة الآلاف لا الى نهاية وليس يصح تحريك اللامتناهي من جهة اللانهاية واخراجه بكليته عن درجته وحيزه ومرتبته وعن الدرجات التي لآحاده بالاسر في تلك الجملة فاذن اذا طبق طرف احدى السلسلتين الغير المتناهيتين المختلفتين بالزيادة والنقصان في جهة التناهي على طرف السلسلة الاخرى تطبيقا وهميا او فرضيا انتقلت الزيادة من حيز الطرف ودرجته الى حيز الاوسط فلا يزال ينتقل ويتردد في الاوساط ما دام الوهم والفرض معتملا للتطبيق ولا يكاد تنتهي الى حد معين ودرجة بعينها ابدا ولا تبلغ اقصى الحدود وآخر الدرجات عوش فاذا ما انصرم عمل التطبيق اتفق التفاوت بالمفاضلة على ذلك الحد وعلى تلك الدرجة وافتقر القدر الزائد

في مقر تلك المرتبة وبالجملة لا مصير للمفاوتة الى جنبة اللانهاية ابدا بل انها ابدا في جنبة التناهي اما في حد الطرفين او في شيء من حدود الاواسط انتهى كلامه ومبناه على ما علمته ان المراد بالتطبيق هو التطبيق الخارجي او الوهمي بتحريك السلسلة الصغرى من مكانه الى مبدأ الكبرى ولا يخفى عليك ان هذا كله بناء للفاسد على الفاسد والحق ما ستعرفه وتوهم بعضهم ان المراد به ان يجعل العقل كل واحد واحد من آحاد احدى السلسلتين بازاء واحد واحد من آحاد الاخرى وهو المتبادر من بعض عبارات المحقق[1] الدواني في شرح العقائد العضدية وهو ايضا فاسد كيف فان الذهن لا يقدر على التطبيق تفصيلا والتطبيق الاجمالي لا يكفي لفقدان التعدد والامتياز فيه كما لا يخفى على من له ادنى مسكة والذي يحكم به النظر الدقيق وينص عليه ارباب التحقيق هو انه اذا فرضت الجملتان غير متناهيتين مترتبتين في الخارج ففي كل واحد منهما اول وثان وثالث ورابع الى غير ذلك فكما ان في الاولى اول كذلك في الثانية ايضا اول وكما ان في الاولى ثانيا كذلك في الثانية ايضا ثان وهكذا وهذا الانطباق بين احدهما متحقق في الواقع مع قطع النظر عن جعلنا وتطبيقنا والمراد من التطبيق هو ملاحظة هذا الانطباق النفس الامري فيحكم العقل حكما واقعيا بان المبدأ كما يوجد في الاولى كذلك يوجد في الثانية والثاني كما يوجد في الاولى كذلك يوجد في الثانية وهكذا فهذا الحكم الصحيح الواقعي يكشف بان مراتب الاولى من آ ب ج الى غير النهاية مطابقات لمراتب الثانية في نفس الامر بالمعنى المذكور وبعد هذا يحكم العقل بانه لو ذهبت السلسلتان الى غير النهاية تلزم مساواة الجزء مع الكل فلا بد ان توجد في الاولى مرتبة ليست بازائها مرتبة من الثانية فتكون الثانية متناهية فتكون الاولى ايضا كذلك فتم التقرير واندفع توهم انه تدليس مغالطي وبهذا ظهر ان هذا البرهان كما يجري في الكميات والمتكممات كذلك يجري في المجردات كالعقول والنفوس المفارقة عن الابدان لجريان التقرير المذكور في كل موضع نفرض السلسلتين على النهج المذكور فما قال العلامة[2] الجونفوري بعد ما اراد بالتطبيق ما يعهد في العلوم التعليمية وكانك قد دريت بما وعيت من معنى التطبيق ان هذا البرهان انما يجري في الماديات والتمسك به في ابطال التسلسل في العلل لاثبات المبدأ الاول من تشويشات المتاخرين انتهى وايده بقول رئيس[3] الصناعة في الشفا اما النظر في الامور الغير الطبيعية وانها هل تكون غير متناهية في العدد فليس الكلام فيها لائقا بهذا الموضع ولا شيء من هذه البراهين يتناول ذلك انتهى سخيف جدا منشؤه الوقوع في ربقة التقليد البحت كيف ومناط اجراء برهان التطبيق ليس الا فرض السلسلتين وحكم العقل بان احدهما زائدة على الاخرى لا محالة حكما مطابقا لنفس الامر وهو كما يمكن في الكميات كذلك يمكن في المجردات ولعلي اي ضرورة دعته الى انه اراد ولا من التطبيق ما يتبادر في العلوم التعليمية من ايقاع المحاذاة في الخارج او الوهم بين متجانسين من الكميات بالذات او بالعرض بحيث اذا اخذ من احدهما بعض معين تحليلي او تاليفي واقع في امتداد الاتصال والاتساق كانه بحذائه بعض معين مماثله من الآخر ثم اضطر الى تخصيصه بالماديات فان اراد من ذلك تجديد الاصطلاح فلا مشاحة والا فالتطبيق يجري في الماديات والمجردات جميعا بلا فرق كما لا يخفى على من له نظر دقيق وكلمات الشيخ الرئيس في هذا الباب وقعت متعارضة فان العبارة المذكورة تدل على تخصيصه بالماديات وعبارته في موضع آخر من الشفاء وفي النجاة تدل على تعميمه ورح فالحق احق بالاتباع وهو ما قلنا

[1] اي مولانا جلال الدين الدواني رح ۱۲ منه مد ظله

[2] اي مولانا محمود الجونفوري ۱۲ منه مد ظله

[3] اي الشيخ ابو علي بن سينا رح ۱۲ منه مد ظله

وثالثها ان الفلاسفة اشترطوا فی اجراء هذا البرهان وغیره من براهین التسلسل ثلثة شروط احدها وجود الامور الغیر المتناهیة بالفعل
ذهنیا کان او خارجیا وثانیها وجودها مجتمعة فی زمان واحد او فی آن واحد ولهذا قالوا لا تجری البراهین فی الاعداد المتعاقبة الغیر
المتناهیة بمعنی لا تقف عند حد وثالثها الترتب فان الامور الغیر المتناهیة اذا لم تکن مرتبة لا یتصور فیه تطبیق المبدأ علی المبدأ
لیظهر الانقطاع فی الجانب الآخر بناء علی انتظام الاوساط وفرعوا علیه عدم جریان البراهین فی النفوس المجردة فانها بعد مفارقتها
عن الابدان وان کانت موجودة بصفة اللاتناهی لکنها غیر مرتبة فلا تجری فیها البراهین لکن هذا التفریع باطل بالنظر الدقیق فان
الترتب من وجه موجود فی النفوس المفارقة ایضا فان نفس الحادث الیومی مقدم علی نفس الحادث بعده وکذا نفس الاب مقدم
علی نفس الابن وهذا القدر یکفی فی اجراء البراهین واما المتکلمون فقالوا لا حاجة الی شرط الاجتماع فانه لو کانت الامور الغیر المتناهیة
متعاقبة تجری البراهین هناک ایضا وذلک لانه لیس المراد من التطبیق ایقاع المحاذاة فی الخارج او الذهن حتی یحتاج الی الاجتماع بل
المراد به حکم العقل حکما واقعیا بالانطباق الواقعی بین آحاد السلسلتین وهذا موجود فی صورة التعاقب ایضا وفرعوا علیه جریانها فی
الحرکات الفلکیة وسلسلة الحوادث المتعاقبة وقطعات الزمان وغیرها من الامور الغیر المتناهیة المتعاقبة ولذا لا یشترط الترتب عندهم
فانه ان کفی التطبیق الاجمالی فهو جار فی غیر المرتبة ایضا بان یلاحظ العقل ان کل واحد من تلک الجملة اما ان یکون بازائه واحد من الاخری
اولا علی الاول تلزم المساواة وعلی الثانی یلزم الانقطاع وان لم یکف التطبیق الاجمالی لم یکن جاریا فی صورة الترتب ایضا اذ لا یمکن للعقل
من ملاحظة کل واحد واحد مفصلا والحق ان کلامهم فی عدم اشتراط الاجتماع فی غایة التحقیق وانتقاضه بالاعداد مدفوع بما ذکره الفاضل
آقا حسین الخوانساری فی حواشی الحاشیة القدیمة من ان المتکلمین انما احالوا وجود الامور الغیر المتناهیة بالفعل سواء کانت مجتمعة او لا
وسواء کان بینهما ترتب اولا لکن اذا لم یوجد فی وقت من الاوقات ویکون کل ما یوجد متناهیا فلم یقولوا باستحالته کما هو منقول عنهم انتهی
اما کلامهم فی انکار اشتراط الترتب ففی غایة الوهن والسخافة فان السلسلة اذا کانت مرتبة تنقل الزیادة الی طرف اللاتناهی حین انطباق
المبدأ علی المبدأ لانتظام الاوساط وفی غیر المرتبة لا یظهر الانتقال لجواز ان تکون الزیادة فی الاوساط قال الصدر[1] الشیرازی فی حواشی شرح التجرید
القدیمة اذا کان بین آحاد الجملتین ترتب حتی کانت هناک سلسلتان فلو طبق احدهما علی الآخر یلزم تناهی الناقصة واما اذا
لم یکن بین آحادهما ترتب لا یلزم تناهی شیء منهما وللمحقق[2] الدوانی ههنا کلام لاثبات الترتب فی الجملة فی الامور الغیر المتناهیة
مطلقا ذکره فی شرح العقائد العضدیة لولا ضیق المقام لذکرته مع ما له وما علیه وقد ذکرت نبذا منهما فی حاشیتی المتعلقة
بحاشیة شرح الهیاکل ولدا عقف ان حاصل الایراد الذی ذکره السید المحقق ههنا انه لیس مقصود المص من اثبات اللاتناهی
فی تلک العدمات الا اجراء برهان التطبیق ولا شک ان کونها امورا انتزاعیة لا یمنع ذلک فیکون یده ما ذکره ان برهان التطبیق کما یجری
فی الجسم المتصل الغیر المتناهی المقدار فیثبت تناهیه کذلک یجری فی اجزائه التحلیلیة بعد فرضها فیه مع انها انتزاعیة غیر موجودة بالفعل
فعلم منه ان کون الامور الغیر المتناهیة انتزاعیة لا یمنع جریان البراهین هذا ولقد فصلنا الکلام فی هذا المقام لتندفع الشکوک والاوهام
وترتفع الغواشی عن المرام وبعد بقیت خبایا فی الزوایا **قوله** وهو ا فی المرتبة الاولی الخ قد جرت عادتهم بانهم یعبرون عن الاشیاء
الخاصة المعینة بحروف مجردة کآ وبٓ وجٓ اختصارا فی العبارة ولذلک اشتهر التلفظ بها بسیطا کما تحکم به الکتابة وما فی سلم العلوم من
ان الاشهر التلفظ بجٓ وبٓ اسماء مرکبا کالمقطعات القرآنیة انتهی فغلط فاحش **قوله** فی نفس تلک السلسلة فیه اشارة الی انه لا یکفی الاجزاء

[1] ای مولانا صدر الدین الشیرازی منه مدظله
[2] ای مولانا جلال الدین الدوانی منه مدظله

٢٠٩

هذا البرهان سلسلة واحدة تقرر منها سلسلة اخرى بنقصان واحد من المراتب فاندفع ما يتوهم ان مدار جريان التطبيق على وجود سلسلتين غير متناهيتين ولو التزم احد ان توجد سلسلة واحدة غير متناهية فلا يجري هذا البرهان هناك **قوله** لزم مساواة الناقصة مع الزائدة لا يقال لعل اعظمية الكل عن الجزء مختصة بالسلسلة المتناهية واما في السلسلة الغير المتناهية فلا يلزم ذلك لعدم تناهي السلسلتين الصغرى والكبرى لانا نقول هذا منع للمقدمة الوجدانية البديهية وهي قولنا الكل اعظم من الجزء وهل هذا الا كقول المشككين ان ذنب الطاوس اعظم من الطاوس فالجزء اعظم من الكل **قوله** والا اي ان لم يكن بازاء كل مرتبة من الكبرى مرتبة من الصغرى **قوله** لاستواء المبدأ فلا تتصور الزيادة على المبدأ **قوله** وانتظام الاوساط لها اي ليس خلل في ما بين طرفي السلسلتين فلا تتصور الزيادة هناك ايضا **قوله** لكونها زائدة عليها بواحدة والزائد على المتناهي بقدر متناه يكون متناهيا مقدارا كان او عددا كما تشهد به البداهة وقد جعله اقليدس من العلوم المتعارفة **قوله** كيف وقد قالوا آه قال بعض الناظرين لا مجال لهم للتفوه بهذا اذ لو جرى برهان التطبيق في الاجزاء المقدارية للجسم المتصل الغير المتناهي فلا مانع من جريانه في الاجزاء المقدارية للجسم المتصل المتناهي ايضا لان اجزاءه ايضا غير متناهية بحسب الوهم والفرض فيبطل مذهب الحكماء القائلين بكون الجسم متصلا في نفسه انتهى **اقول** ليس غرضهم اجراء البرهان في الاجزاء بحسب المنشأ فقط بدون فرضها وانتزاعها حتى يرد عليه ما ذكره بل غرضهم اجراؤه فيها بعد فرضها وانتزاعها كما يشهد به قول الفاضل المحشي بفرضها وظاهر ان اجزاء الجسم الغير المتناهي المقدارية وان فرضت لا تكون غير متناهية بالفعل فلا يجري فيها البرهان بخلاف اجزاء الجسم الغير المتناهي فانها تكون غير متناهية بعد فرضها وانتزاعها فيجري البرهان فمن قاس احدهما على الآخر فقد غفل عن هذه الدقيقة **قوله** مع انها وهمية غير موجودة بالفعل ولهذا قالوا لا تمكن للواجب الاجزاء التحليلية ايضا كما لا تمكن الاجزاء الحدية لانها بين صرافة القوة ومحوضة الفعل فكيف توجد في من هو بالفعل من كل وجه **قوله** والا لزم الخ حاصله انه لو كانت اجزاء الجسم الغير المتناهية مع عدم تناهيها موجودة بالفعل لزم ان يكون الجسم المتناهي المقدار القابل للانقسامات الغير المتناهية عند الحكماء متضمنا للاجزاء الغير المتناهية بالفعل واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان الجسم المتناهي يكون جزءا من الجسم الغير المتناهي وفعلية جميع اجزاء الكل تستلزم فعلية جميع اجزاء جزئه وهو ظاهر ففعلية اجزاء الجسم الغير المتناهي المفروضة تستلزم فعلية اجزاء الجسم المتناهي مع كونها غير متناهية واما بطلان اللازم فلجريان براهين ابطال اللاتناهي فيها مع انه خلاف المذهب ايضا **قوله** مركبا من الاجزاء الغير المتناهية بالفعل **اقول** فيه مسامحة واضحة فان التركيب ينافي التحليل والاجزاء التحليلية غير التركيبية فعلى تقدير كون الاجزاء التحليلية مع عدم تناهيها موجودة بالفعل لا يلزم تركب الجسم منها بل تضمنه عليها كما ذكرنا سابقا **قوله** لكونه مفضيا الى عدم تناهي المقدار **اقول** فيه خطأ ظاهر فان الاجزاء التحليلية اذا اخذت غير متناهية لا تكون الا متناقصة كالنصف ونصف النصف ونصف نصف النصف وهكذا والاجزاء المتناقصة لا يلزم من اجتماعها الا المقدار المتناهي نعم لو كانت متساوية او متزايدة للزم ذلك بلا ريب كما لا يخفى على من له فطرة سليمة قال المحقق الدواني في حواشي شرح التجريد المقادير الغير المتناهية اذا كانت متساوية او متزايدة كان مجموعها غير متناه واما اذا كانت متناقصة فلا الا ترى ان اجزاء الذراع المتداخلة بمعنى نصفه ونصف نصفه وهكذا لو فرضت موجودة لم يحصل منها الا الذراع والجسم انما يقبل الانقسام الى اجزاء غير متناهية متناقصة **قوله** اي التي يحصل بها تقدر الجسم اورد عليه بعض الناظرين بان النصف والثلث والربع وغيرها اجزاء تحليلية غير موجودة بالفعل فلا معنى لحصول تقدر الجسم بهذه الاجزاء التي لا وجود لها الا بعد التحليل وايضا لو حصل بها تقدر الجسم لصارت تركيبية موجودة بالفعل انتهى **اقول** ما اورده لا ورود له الا على زعمه من ان المراد بالتقدر ههنا التقدر الذاتي الحاصل عند التركيب فهو من قبيل

بناء الفاسد على الفاسد **قوله** لا التي بها تتقوم وتحصل حقيقة الكلية آه اقول كان الاولى له ان يحذف قيد الكلية ويعمم الصورة
من الشخصية ايضا ليستقيم قوله لعبد هذا واما الثانية فلا تتجاوز الاربعة فان الرابع ليس الا الصورة الشخصية وهي ليست محصلة للحقيقة
الكلية بل للحقيقة الشخصية الا ان يقال المراد بتقوم الحقيقة الكلية ههنا اعم من ان يكون تقومها بحسب ذاتها او بعد لحاظ حيثية اخرى وح
يستقيم ما ذكره بعد فان الصورة الشخصية وان لم تتقوم بها الحقيقة الكلية من حيث هي هي لكنه تتقوم بها الحقيقة من حيث عروض
التشخص لها لكن يبقى الكلام في تعميمه الصورة **قوله** فان الاولى آه اعلم ان الجسم اما ان يكون مركبا من اجسام مختلفة كالحيوان او غير مختلفة
كالسرير واما مفرد ولا شك في انه قابل للانقسام فلا يخلو اما ان تكون الانقسامات الممكنة حاصلة فيه بالفعل او لا تكون وعلى التقديرين
فاما ان تكون متناهية او غير متناهية فههنا احتمالات اربعة اولها كون الجسم متالفا من اجزاء لا تتجزى متناهية والية ذهب
قدماء المتكلمين واكثر متاخريهم وثانيها كونه متالفا من اجزاء لا تتجزى غير متناهية وهو ما التزمه بعض القدماء والنظام من متكلمي المعتزلة
وثالثها كونه غير متالف من الاجزاء بالفعل مع كونه قابلا لانقسامات غير متناهية وهو مذهب جمهور الحكماء وحققه رئيسهم في الشفاء
والاشارات باحسن وجه ورابعها كونه غير متالف من الاجزاء بالفعل مع كونه قابلا لانقسامات متناهية واختاره محمد بن عبد الكريم
الشهرستاني صاحب الملل والنحل في كتاب له سماه بالمناهج والبيانات هذا هو المشهور في وجه الضبط وقال المص في المحاكمات في حصر المذاهب
في الاربعة كلام لان ههنا ستة اقسام اذ الجسم اما ان تكون فيه اجزاء بالفعل او بالقوة فان لم تكن له بالفعل اصلا فاما ان تكون الاجزاء
بالقوة متناهية او غير متناهية الاول مذهب الشهرستاني والثاني مذهب الحكماء وان كان فيه اجزاء بالفعل فاما ان تكون تلك الاجزاء
ممتنعة الانقسام او ممكنة الانقسام فان كانت ممتنعة الانقسام فلا يخلو اما ان تكون متناهية وهو مذهب المتكلمين او لا تكون متناهية وهو
مذهب النظام وان كانت ممكنة الانقسام فلا يخلو اما ان تكون تلك الاجزاء اجساما صغارا وهو مذهب ذيمقراطيس او لا تكون اجساما وهو مذهب بعضهم
فان من الناس من قال بتركب الاجسام من السطوح الجوهرية والخطوط الجوهرية بالفعل ويمكن التفصي عن هذا المقام بان القائلين
بتركب الجسم من السطوح هم المتكلمون القائلون بالجواهر الفردة فانهم طائفتان طائفة وهم الاشاعرة قائلون بان المركب من جوهرين جسم
وطائفة اخرى يرون ان المركب من الجواهر الفردة لا يكون جسما الا اذا كان طويلا عريضا عميقا فتتركب الجواهر على سمت فتكون خطا
ثم تتركب الخطوط فتكون سطحا ثم تتركب السطوح فتكون جسما فهذا ليس قولا سادسا اذ لا يقول احد بان الجسم يتالف من السطوح
والخطوط وهي مقادير واعراض واما مذهب ذيمقراطيس فهو ليس في الجسم المفرد والكلام في الجسم المفرد واعلم ان معنى قول جمهور الحكماء الجسم
محتمل لانقسامات غير متناهية ليس انه يمكن خروج تلك الانقسامات الغير المتناهية من القوة الى الفعل بل المراد انه من شانه وفي قوته
ان ينقسم دائما ولا تنتهي قسمته الى حد لا يمكن الانقسام بعده وهذا كما يقوله المتكلمون ان الباري تعالى قادر على مقدورات غير متناهية
مع انهم احالوا وجود الامور الغير المتناهية انتهى كلامه **قوله** صفة للجسم المتصل بتاويل الجسمية آه اعلم ان البرهان لا يجري في الاجزاء
المتناهية سواء كانت للجسم المتناهي او غير المتناهي وهو ظاهر بل انما يجري في الاجزاء الغير المتناهية لكن لا مطلقا بل اذا فرضت
في الجسم الغير المتناهي اما لو فرضت في الجسم المتناهي فلا يجري فيه البرهان كما مر تحقيقه اذا عرفت هذا فنقول نسخ الحاشية ههنا مختلفة ففي
بعضها يوجد هكذا الا ان الاجزاء المقدارية في الجسم المتصل الغير المتناهي يجري فيها برهان التطبيق آه وفي بعضها يوجد غير المتناهية بدل غير
المتناهي وهو الذي اختاره الفاضل المحشي فعلى النسخة الاولى يكون غير المتناهي صفة للجسم ويحتاج الى تقييد الاجزاء بغير المتناهية لما عرفت من عدم جريان

البرهان فی الاجزاء المتناهية وعلى النسخة الثانية ان جعل قوله غير المتناهية صفة للاجزاء كما هو الظاهر احتيج الى تقييد الجسم بغير المتناهي
لعدم جريان البرهان فی الاجزاء الغير المتناهی للجسم المتناهی لعدم وجودها بالفعل والقول بجريانها بعد فرضها خارجا من حيز القوة
الى حيز الفعل فی الازمنة الغير المتناهية ينافيه ما ذكره السيد المحقق فی الجواب حيث قال الاجزاء المقدارية انما يجری فيها البرهان
لان منشأ انتزاعها موجود فی الخارج آه لان حاصله ان الاجزاء المذكورة وان لم تكن موجودة بانفسها لكنها موجودة بمنشأ
انتزاعها هو المنشأ لجريان البرهان وعلى هذا التقدير تكون الاجزاء موجودة بانفسها خارجة من عالم القوة الى عالم الفعل وان جعل
صفة للجسم بتاويل الجسمية كما اختاره الفاضل المحشی احتيج الى تقييد الاجزاء بغير المتناهية لما مر ولعلك تفطنت من ههنا ان كلام السيد المحقق
فی هذا المقام لا يخلو عن تمحل ولو قال لان الاجزاء المقدارية الغير المتناهية فی الجسم المتصل الغير المتناهی يجری فيها برهان التطبيق الخ
لكان اصوب وان جعل قوله غير المتناهية على النسخة الثانية صفة للجسم بالتاويل البعيد دون الاجزاء كما فعله الفاضل المحشی سخيف جدا
اذ هما سيان فی الاحتياج الى التقييد هذا ما عندی فی حل المقام **قوله** ولا يجوز آه عدم الجواز غير مسلم كما عرفته **قوله** لانها بالفعل
امر واحد متناه فان قلت كيف يمكن ان تكون الاجزاء التحليلية المتكثرة متحدة فی الوجود لما عرفت غير مرة ان تعدد الوجود وتوحده
منوط بتوحد ما اضيف اليه وتعدده قلت ليس المراد ان الاجزاء التحليلية مع تكثرها متحدة فی الوجود بل المراد انه ليس فی عالم الوجود
الا شیء واحد وهو الجسم مثلا ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنه الاجزاء الغير المتناهية بمعنى لا تقف عند حد **قوله** او منشأ
انتزاعها قال بعض الناظرين انت خبير بانه لما كفی وجود المنشأ لجريان البرهان لزم جريانه فی اجزاء الجسم المتصل المتناهی ايضا انتهى وانت
خبير بما فيه وقد مر فتذكره **قوله** ولا بمنشأ انتزاعها ويرد عليه انه قد فرض الاعداد موجودة بالفعل فی الذهن كما يشهد به التمثيل فيكون منشأ
انتزاع العدمات موجودة فيجری فيها البرهان بلا شبهة وجوابه انه قد سبق ان عدم تناهی الاعداد بمعنى لا تقف عند حد لا بمعنى ما لا يتناهی
بالفعل فالمثال غير مطابق للممثل له ولعلك علمت من ههنا ان ما اورده السيد المحقق ههنا على المصنف مبنی على ما حقق قبيل هذا من عدم
تناهی الاعداد والى هذا اشار الفاضل المحشی بقوله فافهم **قوله** فابداء احتمال آخر غير سديد وهو ان اتحادها فی الوجود كاتحاد الجنس والفصل
فی الوجود ووجه عدم كونه سديدا ان الجنس والفصل من الاجزاء التركيبية للنوع واتحادهما ليس بمعنى وحدة وجودهما فانه باطل لتعدد المضاف اليه
بل بمعنى انه حل احدهما بالآخر وانضم معه من ابتداء الخلقة حتى لم يبق التمييز بينهما فحصل وجود اجمالی وهو وجود النوع وهذا النحو من الاتحاد
مفقود فی الاجزاء التحليلية كما لا يخفى على من له ادنى فهم فقياس احدهما على الآخر مع الفارق هذا ما عندی فی ابداء الاحتمال ولبعض العلماء
تحرير آخر فی ابداء الاحتمال وهو ان يراد من قول السيد الزاهد موجودة بوجود واحد ان الاجزاء المتعددة معروضة لوجود واحد ووجه عدم
كونه سديدا ان هذا الاحتمال مما سيبطله السيد الزاهد بنفسه بقوله فبطل ما توهم الخ وانت تعلم ما فی هذا التحرير فان ابداء هذا الاحتمال فی قول
السيد المحقق بوجود واحد مع وجود ما يبطله بعيد لا يذهب اليه فهم الفاهم ووهم الواهم فاستقم ولا تزل **قوله** وكون الكل على هذه الحيثية آه
الغرض منه دفع ما يقال لما كانت الاجزاء التحليلية متحدة مع الكل فی الوجود ولا تغاير بينهما قبل الانتزاع وجب ان يحمل احدهما على الآخر فان
مناط حمل شیء على شیء ليس الا اتحادهما فی الوجود كما صرح به المحققون واللازم باطل فالملزوم مثله **قوله** كذا فی بعض حواشيه ای حواشی شرح
الهياكل حيث قال فيها الكل حال الاتصال له وجود خارجی محض والجزء فی الحال له وجود وهمی ووجود يحذو حذو الوجود الخارجی فی ترتب الآثار
كقدر معين ووضع معين وتعلق الحس به وذلك الوجود هو كون الكل بحيث ينتزع عنه الجزء بضرب من التحليل وان شئت قلت كون الجزء بحيث يصح

ای مولوی تراب علی رح ۱۲ منه

انتزاعه عن الكل فليس بين الجزء والكل اتحاد في الوجود اصلاً انتهى كلامه بعبارته قال بعض الناظرين موردا على الفاضل المحشي انه قدرمى الكلام على عواهنه من دون ان يتدبر في كلام الشارح ويتعمق في بواطنه اما اولاً فلان كلامه لاينطبق على كلام الشارح اصلاً لانه ينفي الاتحاد بين الكل والجزء وكذا بين الاجزاء فقوله وهذا القدر من الاتحاد تحريف وتصحيف لكلامه واما ثانياً فلان صحة انتزاع الجزء المقداري عن الكل ليس اتحاداً اصلاً اذ الاجزاء المقدارية غير موجودة اصلاً فليس لها وجود واحد حتى يكون اتحاداً واما وجودها بعد خروجها من القوة الى الفعل فهو متعدد ولو كان اتحاداً فهو اتحاد في الوجود فيتحقق مناط الحمل اذ مناطه ليس الا الاتحاد في الوجود واما ثالثاً فلان القول بان هذا القدر من الاتحاد غير كاف لصحة الحمل تسليم للايراد اذ محصل الايراد ان المشهور في تعريف الحمل الاتحاد في الوجود فيلزم بناء عليه صحة الحمل بين الاجزاء المقدارية فتامل لعل لكلامه وجها لست احصله انتهى كلامه وتم مرامه **اقول** ما اسنده الى الفاضل المحشي فهو مسند اليه بابائه فهو منقلب عليه والخدشات الثلثة التي اوردها على كلام الفاضل المحشي كلها مردودة مطرودة اما الاولى فلانهم قد يسمون كون الكل بحيث ينتزع عنه الاجزاء ايضاً اتحاداً كما يدل عليه كلام السيد المحقق في حاشية الحاشية وانكاره مكابرة محضة وغفلة عن كلمات القوم لكنه غير الاتحاد الذي يكون بين المحمول والموضوع ومناط الحمل والمنفي بقول السيد المحقق فليس بين الجزء والكل الخ انما هو الاتحاد الثاني والمثبت بقول الفاضل المحشي وهذا القدر من الاتحاد آه هو الاتحاد الاول ويشير اليه قول السيد المحقق في العبارة المذكورة وذلك الوجود هو كون الكل آه ايضاً فكلام الفاضل المحشي توضيح لمرام الشارح وتحقيق له لاتصحيف له وتحريف ومن ههنا ظهر اندفاع الثانية ايضاً وقوله لو كان اتحاد الكل اتحاداً في الوجود الخ غير صحيح لما عرفت من ان مناط الحمل انما هو الاتحاد بالمعنى الثاني لا بالمعنى الاول والموجود ههنا هو الاول دون الثاني واما الثالثة فلان قوله وهذا القدر آه دفع للايراد لا تسليم له اذ محصل الايراد ان المشهور في تعريف الحمل هو الاتحاد في الوجود فيلزم صحة الحمل بين الاجزاء والكل وحاصل دفعه ان المراد بالاتحاد في الوجود الواقع في تعريف الحمل هو الاتحاد الذي يكون مناطاً لصحة الحمل وههنا ليس الاتحاد الا بمعنى كون الكل منشأ للانتزاع وهذا القدر من الاتحاد لايكفي لصحة الحمل وهذا كله ظاهر لمن له ادنى فطانة ولقد احسن في اظهار تحيره وعجزه عن درك المراد بقوله لعل لكلامه وجها لست احصله قوله فليس بهذا القدر اي كون المشتق منتزعاً من الموصوف فانه لو كان هذا القدر كافياً لحمل المشتقات على الموصوفات لكان كافياً في ما نحن فيه ايضاً اذ لا فارق بينهما قوله دون ما نحن فيه وفي المبادي اي ليس فيك الارتباط المذكور بالبداهة في ما نحن فيه وهو الكل والاجزاء وفي المبادي فلهذا لايوجد الحمل لا ههنا ولا في المبادي قوله كما قالوا في الحلول فانهم فسروه بتفسيرات شتى ولم احد منهم بما يشفي ويغني فمنهم من فسره باختصاص شيء بشيء بحيث تكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر ويرد عليه من وجوه منها انه لايصدق على حلول اعراض المجردات فيها لانه لايشار اليها اشارة حسية والاشارة العقلية الى ذات المجرد غير الاشارة العقلية الى اعراضها فان العقل يميز كل واحد منهما عن الآخر والجواب عنه بان المقصود انما هو تعريف حلول الجواهر فعدم صدقه على حلول العرض غير مضر ليس بشيء وكذا الجواب بان الاشارة اعم من الحقيقية والتقديرية واعراض المجردات وان لم تكن مشاراً اليها بالاشارة الحسية الحقيقية لكنها مشار اليها بالاشارة التقديرية البتة ومنها انه لايصدق على حلول الاطراف في محالها كالنقطة في الخط والخط في السطح والسطح في الجسم والجواب عنه بان الاشارة قصداً الى الاطراف عين الاشارة الى محالها تبعاً وبالعكس لاينفع كما لايخفى ومنها انه يلزم منه ان تكون للاطراف المتداخلة عند تلاقيها حالاً بعضها في بعض واللازم باطل ودفعه بان مجرد الاتحاد في الاشارة لايكفي لحصول الحلول بل لابد له من الاختصاص الناعت كما ذكره الفاضل الميبذي في شرح الهداية ميل الى تعريف آخر ومنهم من فسره بكون الشيء حالاً في الشيء بحيث تتحد الاشارة اليهما تحقيقاً كما في حلول الاعراض

213 فليس بهذا القدر بل لا ارتباط بل لا ارتباط فانه يدركه بالبداهة فيما دون ما نحن فيه وفي المبادي فلا اطلاق ولا حمل على تفسيره المراد والمتكلمون قالوا في الحلول ١٢ غلام يحيى

له اي الفاضل حسين الميبذي ١٢ منه

فی الاجسام او تقدیراً کما فی حلول اعراض المجردات وفیه انه یصدق علی حصول الجسم فی المکان وہم لا یسمونه حلولا ومنهم من فسره
بکون الشیء مختصا به ساریا فیه ویرد علی ظاہره انه لا یصدق علی الحلول الطریانی ومنهم من فسره بالاختصاص الناعت ای التعلق الخاص
الذی به یصیر احد المتعلقین نعتا للآخر وفیه انه منقوض بحلول الاطراف وہہنا تعریفات اُخر للحلول لیس واحد منها خالیا عن التکلفات
وورود الایرادات والحق ما ذکره المحقق الدوانی فی الحواشی القدیمة من ان الحلول علاقة خاصة بین الحال والمحل لا توجد فی غیرہما مدرکة بانها
مجهولة الکنه فلا یمکن لنا ان نفسره تفسیراً جامعا ومانعا وظن العلامة الشیرازی فی شرح ہدایة الحکمة ان تفسیره بان یکون وجوده فی نفسه ہو بعینه
وجود للشیء الآخر احسن التفاسیر واجودہا حیث لا یرد علیه شیء مما یرد علی غیره ولم یتفطن ان مآله ومآل التعریف بالناعتیة واحد لا فرق بینهما
الا بحسب العبارة فیرد علیه ما یرد علیه **قوله** فلا یرد آه وکذا الایراد الذی اورده استاذ استاذ الفاضل المحشی فی شرح السلم من ان الظاہر من
کلامهم ہو ان الاتحاد بالعرض فی الوجود عبارة عن ان ینسب الوجود الذی للشیء الی الغیر باعتبار علاقة ما معه کقیام المبدأ او قیام مبدئهما
بشیء آخر او صحة انتزاع احدہما من الآخر او صحة انتزاعهما من الآخر فعلی ہذا لا یظهر الفرق بین المفهومات الاشتقاقیة ومبادیها فی صحة حمل
المشتقات دون مبادیها **قوله** ینتزع من الموصوف آه فی المشتق اربعة مذاہب احدہا انه مرکب من الذات والصفة والنسبة وعلیه
الجمهور وثانیها انه مرکب من الصفة والنسبة فحسب دون الذات وثالثها انه لا فرق بین المبدأ والمشتق الا بالاعتبار فان الابیض مثلا
اذا اخذ لا بشرط شیء فهو مشتق واذا اخذ بشرط لا شیء فهو مبدأ ومشتق منه والیه ذہب المحقق الدوانی فی الحواشی القدیمة ورابعها ما اختاره
السید المحقق من ان معنی المشتق امر بسیط ینتزعه العقل عن الموصوف نظرا الی الوصف القائم به فالموصوف منتزع عنه والوصف والنسبة
منشآن للانتزاع وہہنا مذہب خامس یمیل الیه الصدر الشیرازی وہو الحق عندی بالنظر الدقیق وہو ان المشتق امر اجمالی منتزع عن الموصوف
عند قیام الصفة مرکب من الذات والصفة والنسبة ملحوظة بلحاظ وحدانی وہو الظاہر عند اہل المحاورات وان اشتهیت زیادة التفصیل
فارجع الی تعلیقاتی علی الحواشی الکمالیة المتعلقة بالحواشی الزاہدیة علی حاشیة التهذیب الجلالیة **قوله** فافهم **اقول** ہو اشارة الی
ان القول بان علاقة الحلول مجهولة الکنه لا قدرة لنا علی تفسیره الجامع والمانع وکذا علاقة الحمل لیس من دأب ارباب العلوم العقلیة وقال
الی واستاذی سراج المحققین رح لعله اشارة الی ان الذی اجاب به صاحب الافق المبین من ان الحمل ہو اتحاد الشیئین فی الوجود علی
ان یکون کل واحد منهما شیئا علی حدة لا علی ان یکون شیء منهما بعض الآخر واتحاد الاجزاء المقداریة انما ہو علی انها ابعاض المتصل فلا حمل
لیس بشیء کیف فان الاجزاء الذہنیة کالجنس والفصل لا اتحاد لها مع الکل علی انها اشیاء برأسها بل علی انها ذاتیات لها مع وجود
الحمل فیها **قوله** ای حقیقة وحدانیة فیه اشارة الی انه قد یطلق الامتداد علی الممتد ونظیره قولهم السطح عرض وعریض والواجب وجود
وموجود فاندفع ما یتوہم ان الامتداد معنی مصدری لا وجود له فی الخارج اصلا وبهذا تظهر سخافة ما زعم الفاضل آقا حسین الخوانساری فی الحواشی
القدیمة من ان الاجزاء المقداریة وان کانت موجودة بوجود واحد ہو وجود الکل لکنها ہویات متخالفة **قوله** لیس له افراد سوی
الحصص بخلاف الحقائق الواقعیة کالانسان فان لها اشخاصا وحصصا وافرادا وقد مر ما یتعلق بتقلیب الاذکیاء فی ہذا المبحث فتذکره
قوله فلا معنی للاتحاد بینها فی الوجود للتنافی البین بین التعدد والاتحاد **قوله** ومن ہہنا ای من اجل انه اذا کانت الاجزاء متخالفة
کانت وجوداتها ایضا کذلک **قوله** فرع الاتحاد فی الحقیقة واما قولهم الجنس والفصل متحدان وجودا فلیس علی ظاہره کما مرت الاشارة الیه
قوله وفی المقام تفصیل وتحقیق لیس ہذا موضعه ای فائدة فی ہذا التنبیه وکان الواجب ان یذکر ہذا منه لکن ہذا لیس اول قارورة

ای مولانا جلال الدین الدوانی ۱۲ منه ظله

ای مولانا صدر الدین الشیرازی منه ظله

ای المولوی حمد الله السندیلی ۱۲ منه ظله

ای مولانا جلال الدین الدوانی ۱۲ منه ظله

ای مولانا صدر الدین ساکن الدوانی ۱۲ منه ظله

ای مولانا محمد عبد الحلیم رحمه الله ۱۲ منه ظله

سرت فی الاسلام بل قد جرت عادة المصنفین حدیثا وقدیما بانهم یکثرون الکلام فی اوائل تصنیفاتهم ویحصل لهم الاعیار فی اواخر التصانیف وانا لست براض عن هذا الصنیع **قوله** مع قطع النظر الخ الحاصل ان کون الاجزاء مختلفة فی الحقیقة ینافی وحدة الوجود لما مر من ان تعدد الوجود وتوحده منوط بتعدد المضاف الیه وتوحده ومع قطع النظر عن ذلک ینافی وحدة الاتصال ایضا کما ذکره بهمنیار فان المتخالفة فی الحقیقة لا یکون بینها اتصال وانما تکون بینها وحدة بالتماس وتحقیقه فی شرح عیون الحکمة والمحاکمات وغیرهما **قوله** تخصیص التحلیلی یعنی تخصیص آخر وصف الجزئیة بالجزء التحلیلی کما یفهم من قول هذا القائل ان ذات الجزء التحلیلی آه **قوله** لیس علی ما ینبغی فیه اشارة الی انه یمکن ان یقال لیس التخصیص احترازیا بل اتفاقیا لمناسبة المقام **قوله** تخصیص الاعداد الخ فاندفع ما اورد بان البیان لما کان جاریا فی المعدودات ایضا فما وجه التخصیص بالاعداد **قوله** واما المعدودات فبتوسطها هذه المقدمة مشتهرة بین جمهور الفلاسفة وأورد علیها بعضهم وتبعه بعض الناظرین بان العدد عرض فلا بد ان یتاخر عن وجود المعروض فلو کان عروض العدد منشأ لتکثر الحقائق وتعددها لزم ان تکون الحقائق کلها فی مرتبة ذاتها متحدة فیلزم کون المقولات حقیقة واحدة فی حدود ذاتها **اقول** الحقائق فی حدود ذاتها لا تکون مختلفة متعددة الا اذا کانت مناشئ لانتزاع العدد الکثیر منها فالاقلیة والاکثریة والوحدة والتعدد کلها فی الحقیقة من صفات العدد والمعدود من حیث کونه منشأ لانتزاعه والمعدودات فی حد ذاتها لا تتصف بشیء منها وهذا امر حق لاریب فیه ونظیر هذا ما ذکر الحکماء فی بحث الزمان ان المتصف بالتقدم والتاخر بالذات هو الاجزاء الزمانیة والزمانیات متصفة بهما بالعرض فدقق النظر **قوله** فلو ترک آه الاولی ولو ترک **قوله** فلا یثبت آه ای اذا جاز هذا فلا یثبت الترتیب بین تلک الامور فلا تبطل الازالة **قوله** اراد بالدلیل ما هو اعم آه فاندفع ما اورد من ان قول السید المحقق والاستدلال علیه آه ینافی دعوی البداهة الصادرة عن المصنف وقال بعض الافاضل مورداً علی الفاضل المحشی هذا الکلام یدل علی ان الاستدلال علی الشیء یقتضی حصوله بالنظر فاراد المعنی الاعم الشامل للتنبیه من لفظ الاستدلال علی طریق عموم المجاز باطل لان النظریة لا توجد فی التنبیه فانه للتحصیل والتنبیه لازالة الخفاء انتهی **اقول** هذا الکلام لا یدری محصله فان اقتضاء الاستدلال التحصیل والتنبیه لازالة الخفاء لا ینافی ارادة المعنی العام الشامل لهما فان قلت علی هذا یلزم الجمع بین الحقیقة والمجاز وهو غیر جائز عندهم قلت هذا الجمع جائز وغیر الجائز بمعنی آخر کما لا یخفی علی الماهر **قوله** فان الدلیل مختص بالنظریات الخ ولهذا عرفوا الدلیل بما یترکب من مقدمتین للتادی الی مجهول والتنبیه بما یترکب من مقدمتین لازالة الخفاء وتحقیق هذین التعریفین ذکرته فی الهدیة المختاریة شرح الرسالة العضدیة **قوله** لان الشیء لا یترتب آه هذا عجیب جدا فان المعلول یترتب علی علة من العلل المتبادلة ولا یمتنع بدونها فبین التوقف بمعنی لولاه لامتنع وبین الترتب عموم وخصوص مطلقا فالقول بانه لا یترتب الا علی ما لا یمکن بدونه کما صدر عن السید المحقق فی حواشی حاشیة التهذیب الجلالیة واقتفی اثره تلمیذه القاضی محمد مبارک الکوپاموی وتبعهما الفاضل المحشی باطل قطعاً وقال بعض الناظرین انهم اتفقوا علی ترتب المعلول علی العلة مع تجویزهم تعدد العلل المستقلة علی معلول واحد شخصی ولو علی التعاقب او التبادل فالمعلول یترتب علی کل واحد منها ولیس ممتنعا بدون کل واحد منها انتهی **اقول** هذا وان کان عین ما ذکرنا لکنه اخطأ فی قوله ولو علی التعاقب کما لا یخفی **قوله** بتعدد ما تضاف الیه او ما یوصف به کالوجود الذهنی والوجود الخارجی ووجود زید ووجود عمرو وغیر ذلک **قوله** ولما مر **اقول** لو قال مع ما مر لکان اولی کما مر **قوله** وقد ذکرنا قبله من ان الثابت بالمقدمة المتقدمة ههنا هو بطلان المجامعة صدقا لا بقاء وقد مر تفصیله **قوله** یعنی انا لا نسلم آه **اقول** الاولی ان یقرر الایراد بان مدعی المصنف

اثبات كون العلم صورة حاصلة لم يثبت بعد اذ ابطال كون العلم ازالة لا يستلزم كونه صورة فلا يتم التقريب **قوله** كما يراه جمهور المتكلمين المختار عندهم ان العلم صفة ذات اضافة كما يفهم من المواقف **قوله** فعلى هذا آه دفع دخل مقدر تقريره ان الامر العقلي عبارة عما يكون حالا في النفس وقائما فلا يصح تمثيله بالاضافة **قوله** فيما افاده بعض الاعاظم آه قال في الحاشية المفيد مولانا نظام الدين قدس سره انتهت واصل ماخذه حواشي شرح المطالع وقد مر منا تفصيله بما لا مزيد عليه فتذكر **قوله** فممنوع عند هولاء بل عند الكل **قوله** لا يخفى عليك آه حاصله ان الاستدلال على كون العلم صورة حاصلة باثبات الوجود الذهني يصح الزاما على المتكلمين البتة لانكارهم الوجود الذهني ولا يفي لاثبات المقصود لجواز ان يكون العلم عبارة عن صفة ذات اضافة او اضافة مع الوجود الذهني كما هو مذهب الامام فانه قال في شرح الاشارات عند الاعتراض على الحكماء دليلكم على الوجود الذهني لو تم لدل على الوجود الذهني لا على كون الموجود الذهني علما لم لا يجوز ان يكون اضافة بل هذا هو الحق انتهى والقول بان العلم يتصف بالمطابقة واللامطابقة وما هو الا الصورة الحاصلة غير مسلم كما مر **قوله** وذلك التحقيق لا ينافي آه قال بعض الناظرين هذا التحقيق مع كونه منافيا لمذهب المتكلمين مناف لبداهة العقل ايضا انتهى **اقول** قد صرح محققوا المتكلمين بانه كما لم يقم عندنا دليل قوي على اثبات العقول المجردة كذلك لم يقم دليل على نفيها ايضا فبقي في حيز التوقف وهذا هو المراد من قول الفاضل المحشي هذا فافهم ولا تزل **قوله** فيه انه لم لا يجوز آه اقول الاولى ان يقال هو محال والمحال يستلزم المحال اتفاقا **قوله** ووجهه في حاشية الحاشية اي فائدة في هذه الحوالة وكذا في الحوالة السابقة **قوله** كما بينه سابقا اي السيد المحقق في شرح قوله والعلم الحضوري ليس بحصول الصورة وقد مر منا ماله وما عليه فلا نعيده **قوله** والسداد رجوآه بقي هذا الرجاء في حيز الرجاء ولم يمهله الاجل لشرح ما بقي من الكلام وكانت وفاته بعمر سبعة وعشرين سنة في شهر ذي القعدة من شهور سنة الثمانين بعد الالف والمائة في بلدتنا لكهنؤ وكان ابي واستاذي نور الله مرقده يحكي كثيرا ان مولانا غلام يحيى البهاري كان في ابتداء عمره غائصا في بحار المعقولات وكان تلمذه وكيا القياء على مولانا بابا الله الجونفوري ثم سافر في آخر عمره من لكهنؤ الى البلدة المعروفة بدهلي ودخل في السلسلة النقشبندية عند مولانا ميرزا مظهر جانجانان رحمه الله تعالى وترك الاشتغال بالمعقولات بالكلية حتى انه لما عاد الى لكهنؤ احضر بعض طلبة العلم هذه الحاشية المصنفة له عنده وسأل عن حل بعض المواضع فلم يقدر على جوابه وكان رحمه الله تعالى ذا فيض وتدريس تلمذ عليه كثير من الافاضل في العلم الظاهري والباطني **قوله** والصلوة والسلام آه كان الاولى ان يحمد الله تعالى اولا ثم يعقبه بالصلوة والسلام على سيد الانام هذا آخر ما اردنا ايراده في توضيح لوائح الهدى وتلويح ما فيه من اعلام الهدى وكان اختتامه يوم الاثنين السابع من شوال في سنة ١٢٨٦ ست وثمانين بعد الالف والمائتين من هجرة رسول الثقلين عليه وعلى آله صلوة رب المشرقين وقد كنت شرعت قبل شروع تاليف هذه الحاشية في تاليف تعليقات نفيسة على الحواشي الزاهدية المتعلقة بشرح الهياكل وسميتها بتعليق الحمائل على تعليق السيد الزاهد المتعلق بشرح الهياكل وتعليقات لطيفة على حواشي مولانا محمد كمال الدين اللكنوي المتعلقة بالحواشي الزاهدية المتعلقة بحاشية التهذيب الجلالية وسميتها بدفع الكلال عن طلاب تعليقات الكمال على الحواشي الزاهدية المتعلقة بحاشية التهذيب للجلال فكتبت من الثانية اكثر من النصف ومن الاولى اقل من النصف فلما صرفت عنان القلم الى تصنيف هذه الحواشي المزينة للغواشي فات مني اتمامهما وارجو من الله تعالى ان يوفقني الآن لاتمامهما منه اسأل ان ينفع بهذه الحواشي وبسائر تاليفاتي للانام الخواص منهم والعوام والمأمول من اخوان الصفاء وخلان الوفاء ان يطالعوها بعين القبول لا بعين الطرح وينظروا فيها بنظر الستر لا بنظر الجرح آخر كلامنا ان الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيد المرسلين وآله وصحبه اجمعين

قد ستتب الكتاب بعون الملك الوهاب اوائل ذيحجة الحرام سنة تسع وثمانين بعد الف ومائتين من هجرة سيد الانام وقد ختم مهتمم المعتنى بالطبع علامة خطه على الخاتمة ليعلم انه مطبوع في المطبعة النظامية لا غير

محمد روشن خان حنفي [illegible]

محمد عبد الرحمن [illegible]

ما شاء الله لا قوة الا بالله

[illegible] مولوی [illegible] صاحب [illegible]



باهتمام راجی غفران محمد عبدالرحمن بن حاجی محمد روشن خان مغفور و تربیت یافته خدمت برادر معظم محمد مصطفی خان مرحوم

در مطبع نظامی واقع کانپور مطبوع گردید ۱۲۸۰

بسم اللہ الرحمن الرحیم

یا من ہدانا الی مصباح الدجی صل علی ہدایۃ الوری ہو علی آلہ وصحبہ مزیلی الدجی **وبعد** فہذا التعلیق اجد تسمیتہ **بنور الہدی لحملۃ لوامع الہدی** علقتہ علی بعض مواضع لوامع الہدی مما کثر فیہ الشغب و زلت فیہ الاقلام من کل صدب ایفاء لما وعدتہ فی مصباح الدجی حین التمس منی بعض الطلبۃ واشار الیہ بعض الکملۃ ولئن ردہا الکملۃ فسوف یقبلہا الطلبۃ **قولہ** ہو العلم الکلی الخ **قال** بعض الناظرین سلمہ اللہ تعالی فی قدیمتہ انت تعلم انہ لو کان المراد بالعلم المتجدد العلم الکلی کما توہمہ المحشی فلا حاجۃ لاخراج العلم الحضوری الی قولہ یتحقق کل فرد منہ بعد تحقق موصوفہ وایضا یصیر قولہ لکن جمیع افرادہ لغوا علی ہذا التقدیر بل کان یکفی للشارح ان یقول المراد بالعلم المتجدد العلم الکلی وہو لیس الا العلم الحصولی والحضوری لیس بکلی فقد استبان ان توجیہ کلام الشارح بہذا الوجہ لا ینطبق علی عبارتہ سواء کان المراد بالبعدیۃ فی قولہ بعد تحقق موصوفہ البعدیۃ الذاتیۃ او الزمانیۃ انتہی ولما تعقب علیہ فی ہدایۃ الوری بان ما ہو منشأ الانکشاف لیس الا امرا شخصیا سواء کان علما حصولیا او حضوریا ولیس الامر الکلی فی الحصولی الا القدر المشترک بین الصور الخاصۃ التی ہی علوم حصولیۃ فکذلک الامر المشترک بین العلوم الحضوریۃ امر کلی فما الفارق بینہما تدبر انتہی تکلف اولا فی حواشیہ الجدیدۃ لتصحیح قولہ المتعقب علیہ بعبارات مطنبۃ لا طائل تحتہا وثانیا بدفع التعقب المذکور ولا دافع لہ **فقال** اقول لا یخفی علی من لہ ادنی مسکۃ انہ انما زاد المحشی فی المقسم قید الکلی لدفع النقض الوارد بالعلم المتعلق بالصورۃ العلمیۃ اذ یصدق علیہ انہ یتحقق کل فرد منہ بعد تحقق الموصوف مع انہ علم حضوری ووجہ الدفع علی زعمہ بازدیاد ہذا القید ان العلم المتعلق بالصورۃ العلمیۃ لیس امرا کلیا لہ افراد بل ہو جزئیات متعددۃ کما سیصرح بہ وہذا النص علی ان العلم الحضوری عند المحشی لا یکون کلیا اذ لو کان الحضوری کلیا فلا یخرج العلم المتعلق بالصورۃ العلمیۃ عن المقسم بقید الکلی لانہ ایضا کلی علی ہذا التقدیر مع انہ اسند اخراج العلم المتعلق بالصورۃ العلمیۃ الی ہذا القید وبالجملۃ لا یصح اخراج العلم المتعلق بالصورۃ العلمیۃ عن المقسم بقید الکلی الا اذا لم یکن العلم الحضوری کلیا والا

فلا وجه لكون العلم المتعلق بالصورة العلمية جزئيات متعددة كما لا يخفى انتهى اقول لا يخفى على من له ادنى مسكة ان المحشي انما زاد
هذا القيد لدفع الايراد الوارد بعلم الصورة العلمية بان المراد بالعلم العلم الكلي وعلم الصورة العلمية ليس كليا تحته افراد بل هو جزئيات
متعددة كما سيصرح به واما العلم الحضوري فهو خارج عن قول السيد المحقق يتحقق كل فرد منه كما ذكره هو ووافقه فيه المحشي ايضا حيث
قال بعيد هذا والعلم الحضوري فاقد للسلب الكلي اي قوله لا يجامع كل فرد منه الخ وهذا انداء بصوت عال على ان الحضوري انما يخرج
من قوله يتحقق كل فرد منه لا من قيد الكلي فانه لو كان مطلوبه اخراج الحضوري بهذا القيد وكان غرضه من ازدياد هذا القيد اخراج العلم
الحضوري مطلقا لقال والعلم الحضوري ليس بكلي فظهر ان القول بان المحشي انما زاد هذا القيد لاخراج العلم الحضوري كما صدر عن الناظر
افتراء وتعجبني قوله وهذا نص على ان العلم الحضوري عند المحشي لا يكون كليا الخ فانه لم يثبت مما سبق الا ان علم الصورة العلمية ليس
بعلم كلي له افراد بل جزئيات متعددة لا ان العلم الحضوري ليس بكلي فان العلم الحضوري ليس بمنحصر في علم الصورة العلمية وليس عينه
ايضا حتى يكون حكمه حكمه بل له افراد اخر ايضا كعلم الباري بنفسه وبغيره وعلم النفوس بذواتها وعلم العقول بانفسها فكيف يلزم من
عدم كون الصورة العلمية كليا عدم كون العلم الحضوري كليا فظهر ان قوله وهذا نص لا يرتبط بما قبله واعجب منه الاستدلال بقوله
اذ لو كان العلم الحضوري كليا فلا يخرج العلم المتعلق بالصورة العلمية فانه ايضا كلي على هذا التقدير الخ فان العلم الحضوري ليس منحصرا في علم الصورة
ولا عينا له حتى يلزم من كليته كليته بل علم الصورة جزئي من جزئيات العلم الحضوري فان له افرادا آخر ايضا وليس هذا الا كما يقال ان الانسان
ليس بكلي اذ لو كان كليا لكان زيد ايضا كليا والحاصل ان علم الصورة العلمية ليس بكلي ومقصود المحشي من زيادة قيد الكلي انما هو اخراجه لا اخراج
العلم الحضوري فاستبان ركاكة قوله في القديمة لو كان المراد الخ وهذا هو مراد المتعقب ثم قال فثبت ان العلم الحضوري عند المحشي ليس بكلي والعلم الحصولي كلي
وان مناط اخراج العلم الحضوري عن المقسم باعتبار قيد الكلي انتهى اقول اسناد ان العلم الحضوري ليس بكلي الى المحشي فرية بلا مرية اذ لم يقل به المحشي لا صراحة ولا اشارة
نعم هو قائل بعدم كلية علم الصورة العلمية واين هذا من ذاك وليس مناط اخراج العلم الحضوري عن المقسم عند المحشي اعتبار قيد الكلي فيه كما زعمه بل فقد السلب الكلي
كما صرح به المحشي ففساد الشجر ينبئ عن فساد الثمر ثم قال مشيرا الى ما ثبت في زعمه وهذا لا يصلح توجيها لكلام الشارح اما اولا فلانه لو كان المراد
بالعلم المتجدد العلم الكلي لكان قوله يتحقق كل فرد منه مستدركا لا دخل له في اخراج العلم الحضوري اصلا اذ العلم الحضوري قد خرج
بقيد الكلي ولو كان العلم الحضوري ايضا كليا فلا يخرج العلم المتعلق بالصورة العلمية عن المقسم بقيد الكلي كما عرفناك آنفا والحاصل
ان الشارح اخرج العلم الحضوري عن المقسم بقوله يتحقق كل فرد منه وعلى ما ذكره المحشي يكون هذا القول مستدركا واما ثانيا فلان قول
الشارح والعلم الحضوري وان كان بعض افراده يدل دلالة ظاهرة على ان العلم الحضوري ايضا كلي وله افراد لكن جميع افراده
ليس متحققا بعد تحقق الموصوف والمقسم ما يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف فعلم ان قيد الكلي في المقسم مستدرك لا دخل له
في اخراج العلم الحضوري واما ثالثا فلانه لو كان المراد بالعلم المتجدد العلم الكلي والعلم الحضوري لا يكون كليا له افراد بل يكون جزئيات
متعددة كما توهمه المحشي فلا حاجة الى هذا القول اصلا وهذا معنى قول صاحب الحواشي بل كان يكفي للشارح الخ انتهى اقول لا يخفى
على المطلع على ما ذكرنا ان دعوى عدم انطباق تقرير المحشي على كلام السيد المحقق دعوى بلا دليل وان كل وجه من الوجوه المسطورة
ركيك جدا ولا باس لو زدنا التفصيل تنبيها للاذهان القاصرين وتنشيطا للماهرين اما الوجه الاول فلان استدراك قوله يتحقق
كل فرد منه موقوف على خروج العلم الحضوري بقيد الكلي كما زعمه وقد علمناك ثم نبهناك على انه لم يخرج من قيد الكلي لا عند

السيد المحقق ولا عند المحشي نعم انما خرج منه علم الصورة العلمية ولا يلزم منه خروج مطلق العلم الحضوري حتى يكون قوله
يتحقق كل فرد منه المورد لاخراج العلم الحضوري لا لفرد خاص منه مستدركا فقد بان ان قول هذا الناظر والحاصل آه باطل
وقوله وعلى ما ذكره المحشي يكون هذا القول مستدركا افتراء بلا امتراء وأما الوجه الثاني فلان دلالة قول السيد المحقق على
ما ذكره لم ينكره احد بل قد اقر به المحشي في ما بعد ولا يلزم من عدم خروج العلم الحضوري بقيد الكلي استدراك هذا القيد
لانه يخرج منه علم الصورة العلمية وأما الوجه الثالث فلان نسبة توهم ان العلم الحضوري لا يكون كليا الى المحشي وبناء لغوية
قوله ولكن جميع افراده ليس كذلك على خروج العلم الحضوري بقيد الكلي توهم فاسد ثم **قال** فظهر ان الصورة العلمية وكذا العلم
الحضوري مطلقا ليس بخارج عن المقسم بقيد الكلي كما توهمه المحشي فتوجيه المحشي غير منطبق على عبارته هذا ما رامه صاحب الحواشي انتهى
اقول عدم خروج العلم الحضوري بقيد الكلي صحيح لا ارتياب فيه ولم يزعم المحشي خلافه كما زعمه هذا الناظر واما علم الصورة العلمية
فهو خارج عن المقسم بهذا القيد بلا ريب فتوجيه المحشي منطبق على عبارة السيد المحقق مع شئ زائد وما رامه صاحب الحواشي
خيال فاسد فاذن ظهر حق الظهور ان ما قال في هداية الورى ما هو منشأ الانكشاف الى قوله فما الفارق بينهما وتتمته فكيف
يخرج العلم الحضوري بقيد الكلي وكيف يقال ان المحشي مع جلالة قدره اخرجه بقيد الكلي فانه لا يقول به الا الخالي عن التحصيل ايراد
جيد على كلام هذا الناظر الزاعم ان المحشي اخرج العلم الحضوري بقيد الكلي ثم **قال** بعد نقل هذا الايراد واقول هذا الكلام مع كونه منتحلا
عن كلام بعض المحققين قد وقع ههنا في غير موقعه اذ لا علاقة له بكلام صاحب الحواشي فضلا عن ان يكون ايرادا عليه اذ محصل كلامه
كما علمناك ان توجيه المحشي غير منطبق على عبارة الشارح اذ مبناه على ان العلم الحضوري ليس بكلي والمقسم ما يكون كليا مع
ان عبارة الشارح يأباه كل الاباء ولا يخفى على من له ادنى مساس انه لا يرد عليه ان القدر المشترك بين العلوم الحضورية ايضا
كلي كما ان القدر المشترك بين العلوم الحصولية كلي اذ ليس غرض صاحب الحواشي ان العلم الحضوري لما لم يكن كليا في الواقع فقيد
الكلي في المقسم كاف لاخراجه عنه ولا حاجة في اخراجه من المقسم الى القيود التي ذكرها الشارح حتى يرد عليه ما اورده بل غرضه انه
لو اسند اخراج العلم الحضوري عن المقسم الى قيد الكلي كما توهمه المحشي لكان قول الشارح يتحقق كل فرد منه وقوله ولكن جميع افراده
لغوا لا طائل تحته ضرورة ان الحضوري خرج بقيد الكلي ولعل هذا ظاهر غاية الظهور ولكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور انتهى
اقول لقد ظهر الحق من لسانه ان من لم يجعل الله نورا فما له من نور لكن لم يعلم ان مصداقه هو هو فان المحشي انما زاد قيد الكلي
ليخرج علم الصورة لا ليخرج عنه العلم الحضوري حتى يكون قول السيد الزاهد لغوا ولا تلازم بين الخروجين كما زعمه هذا الناظر
فكلام المورد مرتبط غاية الارتباط لان هذا الناظر لعلو كعبه في المطالب العقلية فهم ان المحشي اخرج الحضوري بقيد الكلي واورد
عليه انه غير منطبق على عبارة السيد المحقق وبينه بوجوه قد مر ما فيها وكلام هداية الورى صريح في الايراد عليه بانه لا فرق بين
العلوم الحصولية والحضورية في ان منشأ الانكشاف فيهما ليس الا جزئيا والقدر المشترك كلي فنسبة هذا الزعم الى المحشي ليس
بصحيح فظهر ان زعم هذا الناظر عدم ورود الايراد عليه غفلة على غفلة وأما حديث انتحال كلام المورد من كلام بعض المحققين
فلا يخفى انه بعد تسليمه وقع في غير موقعه فانه لا يخلو اما ان يكون ذكره على سبيل البيان الواقعي فهو كلام مستدرك في هذا المقام
او على سبيل الطعن على المورد كما يدل السياق والسباق فهو ليس بطعن اصلا وان نظرت تصانيف هذا الطاعن كشرح المرقاة

وغيره وجدت اكثره ماخوذا من شروح الشمسية وحواشيها وكثيرا ما سرق عباراتها فيه **ثم قال** ثم اعلم ان ما افاده المحشي تفصيل
لما قال بحر العلوم في حواشيه بعد نقل كلام المحشي والايراد عليه بما يليق وينبغي ثم هذا التقرير لو تم لا ينطبق على عبارة المحشي فينبغي
الشارح ولما لم يبين قدس سره وجه عدم انطباق هذا التقرير تحير المورد في فهم معناه وكتب في حاشيته المعلقة على هذا القول
لا يذهب عليك ان هذا التقرير ينطبق على عبارة المحشي فان الفرد لا يكون الا الكلي فلا بد من ارادته ولعل لكلامه وجها لست
احصله انتهى كلام المورد وقد عرفت مما قررنا وجه عدم انطباق ذلك التوجيه على عبارة الشارح انتهى **اقول** قد عرفت ان تقرير
المحشي منطبق على عبارة السيد المحقق وان ما ذكره هذا القائل في توجيه عدم الانطباق لا ينبغي ان يصغى اليه ومثله يستحيل صدوره
عن مثل بحر العلوم نور الله مرقده ولقد اعجبني قوله تحير المورد في فهم معناه وكتب الخ فان المورد هو صاحب هداية الورى لم يكتب
هو ما نقله وانما هو عبارة ابيه نسبا واستاذه علما نور الله مرقده في كشف المكتوم **قوله** انحصار الشيء في الاعم آه هذا مردود بما افيد
من ان انحصار الشيء في الاعم وان كان لا ينافي انحصاره في الاخص الا ان انحصاره في الاعم لا يستلزم الانحصار في الاخص ايضا وهذا
مقام تعيين المقسم ولم يحصل **وقال** بعض الناظرين سلمه الله تعالى في حواشيه القديمة قوله انحصار الشيء آه جواب سوال تقرير السوال
انه لو كان مراد الشارح بالبعدية في قوله بعد تحقق موصوفه البعدية الزمانية فقد كان الواجب عليه ان يقيد قوله وهو ليس الا العلم
الحصولي بالحادث وحاصل الجواب ان مقسم التصور والتصديق لما انحصر عنده في العلم الحصولي الحادث انحصر في العلم الحصولي ايضا
اذ لا منافاة بين انحصار الشيء في الاخص وانحصاره في الاعم بل انحصار الشيء في الاخص مستلزم لانحصاره في الاعم اذ لا يعقل انحصار الشيء
في الاخص وعدم انحصاره في الاعم ومن ههنا ظهر سقوط ما قيل ان انحصار الشيء في الاعم وان كان لا ينافي الخ وجه السقوط ظاهر مع
ان انحصار الشيء في الاعم من حيث هو كذلك مناف لانحصاره في الاخص قطعا انتهى **ولما** تعقبته في هداية الورى بانه لا يعقل وجه السقوط
وقوله مع ان انحصار الشيء آه فيه ان هذا انما يرد على ما افيد بالاغماض عن قول المفيد وان كان لا ينافي بكلمة ان الوصلية فانه
دال صريحا على ان الكلام بعد التنزل ولو قال هذا القائل ان هذا ايراد على المحشي فيأباه قوله مع ان فان هذا العنوان دال صريحا على
ايراد ثان وليس قبله ذكر ايراد على كلام المحشي انتهى تصدى هو في حواشيه الجديدة لدفعه وليس بمدفوع **فقال** اعلم ان صاحب
الحواشي بين اولا معنى كلام المحشي في حاشيته بقوله ان مقسم التصور والتصديق الخ ثم نبه على سقوط ما اورده البعض وحكم بكون
وجه السقوط ظاهرا اما قربه اذ قد ظهر منه ان المورد حمل المعنى على العكس وفهم من عبارة المحشي ان غرضه ان انحصار الشيء في الاعم غير مناف
لانحصاره في الاخص مع ان حاصل كلامه ان انحصار الشيء في الاخص لا ينافي انحصاره في الاعم انتهى **اقول** لا يخفى على من له ادنى فهم
انه ليس حاصل كلام المحشي الا ما فهمه المفيد والمورد من ان انحصار الشيء في الاعم غير مناف لانحصاره في الاخص لا ما فهمه هذا الناظر ان حاصله
ان انحصار الشيء في الاخص لا ينافي انحصاره في الاعم بالنظر الى قول المحشي انحصار الشيء في الاعم لا ينافي انحصاره في الاخص نعم لو كانت عبارته
هكذا انحصار الشيء في الاخص لا ينافي انحصاره في الاعم لكان الحاصل ما ذكره هذا الناظر البتة والعجب ان هذا ظاهر لكل من يقرأ لوامع الهدى
فكيف خفي عليه **ثم قال** والمورد لما لم يتعمق في كلامه اورد عليه اولا بان وجه السقوط مما لا يعقل وقد عرفناك وجه السقوط وهو ان
المورد حمل المعنى على العكس فاورد الايراد بلا فهم المراد انتهى **اقول** قد عرفناك ان ما ذكره من وجه السقوط ساقط من اصله والمورد والمفيد
لم يفهما المعنى بالعكس انما فهم بالعكس هذا الناظر فالعكس دعوى عدم التعمق عليه **ثم قال** وثانيا بان قوله مع ان آه انما يرد بالاغماض

عن قول المورد وان كان واقول هذا الكلام دال صريحا على ما ذكرنا من ان المورد حمل معنى كلام المحشي على العكس فاورد ما اورد وهذا
التنزل لما كان غير صحيح في الواقع زيفه صاحب الحواشي بقوله مع ان الخ انتهى **اقول** قد عرفت ان الحاصل الذي ذكره هذا الناظر
عكس صريح لعبارة المحشي ولما كان تزييفه غير صحيح في الواقع اورد عليه المورد بان هذا انما يرد لو لا الاغماض الخ **ثم قال** ثم قال المورد
ولو قال ذاك القائل ان هذا ايراد على كلام المحشي الخ واقول هذا الكلام دال صريحا على ان المورد لم يلتفت الى كلام صاحب الحواشي
ولم يفهم ما قال في بيان معنى كلام المحشي انتهى **اقول** سبحان الله لا يفهم هذا الناظر حقيقة المرام ثم يتبرأ منه وينسبه الى المورد كما نبهناك
عليه والمورد لم يجزم بان هذا ايراد على كلام المحشي حتى يكون ايراده ايرادا غير محصل بل اورده على سبيل الفرض كما تفصح عنه كلمة لو
فحاصله ان قوله مع ان آه اما ان يكون ايرادا على كلام المفيد او على كلام المحشي لا سبيل الى الاول لانه مبني على الاغماض عن ان
الوصلية ولا سبيل الى الثاني وهو ظاهر حق الظهور ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور فتدبر تدبرا فائقا لتتضح لك جلية الحال
وتخرج عن حضيض التقليد الى اوج الكمال **قوله** فليس التخصيص الا تخصيص العلم بالمتجدد زعم بعض الناظرين ان التخصيص المهروب عنه
هو التخصيص مرة بعد اخرى مطلقا سواء كان بحسب اللفظ او بحسب المعنى وههنا لا يلزم الا التخصيصان مرة واحدة وهو ليس
بمهروب عنه حيث قال في قديمته قيل وجه عدم لزوم التخصيص مرتين على تفسير الشارح ان التخصيص مرتين الذي هو المهروب
عنه انما هو ما هو من حيث اللفظ لا ما هو من حيث المعنى فلو فسر المتجدد بالحادث فقط ما يلزم التخصيص بالحصولي ايضا من حيث اللفظ
ولما فسر بما فسره الشارح لم يكن مصداقه الا العلم الحصولي الحادث فلا يلزم من حيث اللفظ الا التخصيص واحد وان كان من
حيث المعنى تخصيصان ولا شناعة فيه عنده والصواب ان يقال لو فسر المتجدد بالحادث فقط فلا بد من تخصيص آخر بالحصولي ايضا
اذ الحادث اعم من الحصولي من وجه فيلزم التخصيص مرة بعد اخرى واذا فسر بما فسره الشارح وهو قوله تحقق كل فرد منه آه
فلا يلزم التخصيص مرة بعد اخرى بل انما يلزم التخصيصان مرة واحدة ولا شناعة فيه فالتخصيص مرتين الذي هو المهروب عنه
هو التخصيص مرة بعد اخرى سواء كان من حيث اللفظ او من حيث المعنى واما لزوم التخصيص مطلقا فليس بمهروب عنه فالقول
بان المهروب عنه من التخصيص مرتين ما هو من حيث اللفظ لا ما هو من حيث المعنى غير سديد اذ لو اريد بالتخصيص مرتين التخصيص مرة بعد اخرى
كما هو الظاهر فهو شنيع جدا في زعمه سواء كان من حيث اللفظ او من حيث المعنى وان اريد به التخصيصان مرة واحدة فهو ليس بشنيع
في زعمه اصلا سواء كان من حيث اللفظ او من حيث المعنى والحاصل ان المصنف خصص المقسم بالمتجدد فلو فسر المتجدد بالحادث فقط
فلا بد من تخصيص آخر بالحصولي ايضا فيلزم التخصيص مرة بعد اخرى مرة بالحادث ومرة بالحصولي ولو فسر بما تحقق كل فرد منه
بعد تحقق الموصوف ويراد بالبعدية البعدية الزمانية فلا يلزم التخصيص بالحادث مرة وبالحصولي اخرى بل انما يلزم التخصيصان
مرة واحدة وهو غير شنيع انتهى كلامه ولما تعقب عليه في هداية الورى (شرط ۱۲) بهذه العبارة ما قيل ان المهروب عنه هو التخصيص مرة بعد اخرى آه
فغير سديد بما قد افاده عم جدي ملك العلماء من ان اعتبار التخصيص مرة واحدة وان كان يتصور ههنا بحسب اللفظ فان لفظا واحدا
وهو المتجدد ادى مؤدى القيدين لكنه لا يتصور بحسب المعنى فان بين الحادث والحصولي عموما وخصوصا من وجه فالتخصيص مرة بعد اخرى
بحسب المعنى لازم وهذا امر فيه شناعة عند ذلك القائل انتهت تكلف لرفعه (جزا ۱۲) وليس بمرفوع ثم قال في حواشيه الجديدة بعد نقل عبارته
المذكورة اقول لا يخفى على الناظر في كلام الشارح انه يهرب عن التخصيص مرتين اشد الهرب ومعناه التخصيص مرة بعد اخرى ولذا قد يعبر

هو ای مولانا محمد ولی الله اللکنوی ۱۲ منه مد ظله

عنه بالتخصيص مرة بعد اخرى وقد يعبر عنه بالتخصيص مرتين واما التخصيصان مرة واحدة فليس تخصيصا مرتين كما هو ظاهر لمن له ادنى فهم والاظهر من كلامه
فى موضع ان المهروب عنه من التخصيص مرتين انما هو ما هو بحسب اللفظ لا ما هو من حيث المعنى فادعاء ان المهروب عنه من التخصيص مرتين ما هو مرة
بعد اخرى من حيث اللفظ لا ما هو من حيث المعنى ادعاء بلا دليل بل الظاهر من كلامه فى هذا الشرح وفى الحاشية التهذيبية ليس الا
الهرب عن التخصيص مرتين سواء كان من حيث اللفظ او من حيث المعنى انتهى **اقول** لا يخفى على ناظرى كلام السيد المحقق فى تصانيفه
انه يفر عن التخصيص مرتين بحسب اللفظ لا عن التخصيص مرتين مطلقا فنسبته اليه وجعلها سهل الحصول سخيف جدا واللازم اثبات
فراره عنه مطلقا وهو ليس بثابت ولم يذكر ان اى لفظ من الفاظ السيد المحقق فى اى تصنيف من تصانيفه دال عليه بل الصحيح
ان المهروب عنه انما هو التخصيص مرتين لفظا وهو ليس بلازم ههنا واللازم ههنا التخصيص مرة بعد اخرى معنى فقط ولا قباحة فيه على ان القول بانه
يفر عنه مطلقا استحكام لاساس الايراد عليه فانه لا شك انه لا مفر ههنا عن لزوم التخصيص مرتين بحسب المعنى كما نبهناك عليه فى
هداية الورى فيرد على السيد المحقق انه يفر عنه مطلقا وفر منه لازم ههنا فيلزم الفرار على ما عنه الفرار **ثم قال** بعد ما حقق ما حقق
فى زعمه والمورد لم يرض بتحقيق صاحب الحواشى وقال فى توضيح كلام المحشى ان المهروب عنه من التخصيص مرتين ما هو مرة بعد اخرى
من حيث اللفظ لا ما هو مرة بعد اخرى من حيث المعنى ولم يتفطن انه كما لا يلزم ههنا التخصيص مرتين من حيث اللفظ كذلك لا يلزم عليه
من حيث المعنى ايضا بل انما يلزم من حيث المعنى التخصيصان مرة واحدة انتهى **اقول** كيف يرضى المورد بتحقيق ممدوحه فان لزوم
التخصيص مرتين من حيث المعنى لازم قطعا فكيف ينسب الفرار عنه مطلقا الى السيد المحقق ويضيق العطن والقول بانه لا يلزم ههنا
التخصيص مرتين مطلقا صادر عن غفلة كيف لا وبين الحصولى والحادث عموم وخصوص من وجه وهو ظاهر فلا بد ان يقيد اولا باحدهما
ثم بالآخر **ثم قال** ثم قال المورد بعد نقل قول صاحب الحواشى هذا غير سديد لما افاده عم جدى ملك العلماء الخ اقول المفهوم من
هذا الكلام امران الاول ان التخصيص مرتين مطلقا سواء كان من حيث اللفظ او من حيث المعنى شنيع عند الشارح كما يدل عليه
قوله فيلزم التخصيص مرة بعد اخرى بحسب المعنى وهذا امر فيه شناعة عند ذلك القائل وهو مناف لما زعم المورد من ان
المهروب عنه من التخصيص مرتين ما هو من حيث اللفظ لا ما هو من حيث المعنى اذ هذا الكلام يدل دلالة صريحة على ان التخصيص
مرتين من حيث المعنى ايضا شنيع عنده كما افاده صاحب الحواشى انتهى **اقول** هذا الكلام اضحوكة بين الناظرين وصدوره
عنه مع دعواه علو كعبه فى المطالب العقلية بعيد فانه قد فهم ان جملة وهذا امر فيه شناعة عند ذلك القائل داخلة فى
عبارة ملك العلماء وارجع الاشارة الى السيد المحقق فظن المنافاة بين مراد ملك العلماء ومرام المورد وليس كذلك ولا باس
او نقلنا عبارة ملك العلماء ايقاظا للنائمين وتشحيذا للماهرين قال عم جدى ملك العلماء فى حاشيته اولا مورد اعلى ارادة البعدية
الزمانية حيث لزوم التخصيص مرتين متوجه على هذا الاحتمال ايضا مرة بالحصولى ومرة بالحادث ولا يمكن الخلاص عنه بما قيل من انه
لا باس به من حيث المعنى عند السيد الزاهد والذى هو المهروب عنه هو من حيث اللفظ واللازم فى ما نحن فيه هو الاول فان تخصيص
العلم بالمتجدد من حيث اللفظ واحد لان المحشى فى غاية الهرب عن التخصيص بلا ضرورة مرتين سواء كان بالمعنى او اللفظ والتخصيص
تحكم بل بالمعنى اشد نعم يمكن ان يقال ان الممتنع انما هو التخصيصان مرتين وهو غير لازم بل اللازم فى ما نحن فيه التخصيصان مرة واحدة
وفيه ما فيه انتهت ثم كتب تحت قوله فيه ما فيه هذه العبارة اشارة الى ان اعتبار التخصيص مرة واحدة وان تصور بحسب اللفظ لكن

لایتصور بحسب المعنی لما ان بین الحصولی والحادث عموما من وجه فالتخصیص بہما انما یتصور بالحصولی او لا ثم بالحادث او بالعکس فیلزم
التخصیص مرتین بحسب المعنی ولو سلم فکما ان التخصیص مرتین بلا ضرورۃ ممتنع کذلک التخصیصان مرۃ واحدۃ بلا ضرورۃ بل ہذا اشد
فافہم انتہت فتنبہ ایہا الہائم ہل لتلک الجملۃ فی ہذہ العبارۃ اثر بل ہی من کلام صاحب ہدایۃ الوری ومعناہ ان ہذا ای لزوم
التخصیص مرتین بحسب المعنی قطعا المفہوم من کلام ملک العلماء امر فیہ شناعۃ عند ذلک القائل الذی اشیر الیہ بقولہ وما قیل یعنی
ہذا الناظر لانہ یزعم انہ لم یلزم ہہنا التخصیص مرتین بحسب المعنی والمفہوم من کلام ملک العلماء خلافہ فقد ظہر ان کلامہ ہذا فی الجدیدۃ
سہو علی سہو ولعلہ صدر عنہ فی حالۃ النوم والغفلۃ لا فی حالۃ الصحو والیقظۃ **ثم قال** الامر الثانی ان المتجدد وان ادی مؤدی القیدین
لکن لا مناص عن لزوم التخصیص مرتین بحسب المعنی وہذا محل تامل لانہ اذا کان المتجدد قائما مقام القیدین فلیس معناہ الا الحصولی الحادث
لا الحصولی فقط ولا الحادث فقط حتی یلزم التخصیص مرۃ بعد اخری انتہی **اقول** لا یخفی ان التخصیص بہما وان کان دفعۃ لکن مآلہ
الی تخصیصین بحسب المعنی لان بینہما عموما من وجہ وہو ظاہر فلا وجہ للتامل اصلا **ثم قال** وبہذا یظہر ان قول عم جد المورد[١] او ابیہ
فالتخصیص بہما انما یتصور آہ فی غایۃ السخافۃ انتہی **اقول** ہذا القول فی غایۃ الوہن والسخافۃ وقول ملک العلماء فی غایۃ اللطف
واللطافۃ واعجبنی تردیدہ فی قولہ عم جد المورد او ابیہ فانہ یشعر بانہ لم ینظر دیباجۃ ہدایۃ الوری حتی یتمیز عندہ المورد من غیر المورد ولا یقع
فی ہذا الترديد الشنیع **قولہ** یکفی للانکشاف الخ اورد مقدام المحققین علی صاحب الاشراق بان العلم والمعلوم فی الحضوری متحدان بالذات
وبالاعتبار فاذا عدم المعلوم یلزم انعدام العلم مع ان الضرورۃ تشہد بخلافہ ثم اجاب من عند نفسہ بقولہ نعم الحل علی طریقتہ انہ قائل
بعالم المثال فی بعض المواضع فما دام المحسوس حاضرا عند الحس والمدرک یکون للانکشاف بحسب وجودہ الخارجی المبصر فاذا بطل لکن
یحصل لہ مثال من غیر انطباع فی الذہن وانتقاش انتہی حاصل الایراد ان العلم والمعلوم فی الحضوری متحدان ذاتا واعتبارا فاذا
عدم المعلوم وہو المبصر فی الخارج یلزم انعدام العلم بہ مطلقا لان انتفاء المعلوم عن الخارج فی العلم الحضوری یوجب انتفاء العلم بہ مطلقا
مع انا نعلم بالضرورۃ ان العلم مطلقا باق حین انعدام المعلوم من الخارج وہذا وارد علی صاحب الاشراق قطعا فانہ لما ذہب الی
ان علم المبصر علم حضوری لزم علیہ انعدام العلم عند انعدام المعلوم قطعا کما ہو شان العلم الحضوری فکما ان علم النفس بذاتہا
وصفاتہا الانضمامیۃ ینعدم لو فرض انعدام المعلومات کذلک یلزم ہہنا انعدام العلم مطلقا عند انعدام المبصر حتما وحاصل الجواب
انا لا نسلم انعدام العلم مطلقا عند انعدام المعلوم انما اللازم انعدام العلم الابصاری الحضوری من حیث ہو ہو ولا یلزم منہ انعدام
العلم مطلقا فیجوز ان یوجد مثال للمبصر بعد انعدامہ فی ظرف الخارج یکفی للعلم بہ فما الزمہ السائل ہہنا غیر لازم وبعض الناظرین
سلمہ اللہ تعالی سلک فی بیان حاصل السوال والجواب فی حواشیہ غیر طریق السداد ففاتہ اصل المراد فاورد فی القدیمۃ بانہ
لا شک فی زہوق غیر شنیع ابصاری بزوال المعلوم الخارجی فاللازم ملتزم **ولما** تعقب فی ہدایۃ الوری بما تعقب اورد فی
جدیدتہ ما لفظہ افادہ عنی کلامہ فی القدیمۃ فزعم ان حاصل سوالہ ان العلم والمعلوم فی الحضوری متحدان فحین انعدام المعلوم
یلزم انعدام ای ... الابصاری ضرورۃ مع ان الضرورۃ تشہد بان العلم الذی کان متعلقا بالمعلوم الخارجی لم ینعدم بانعدام المبصر
وان دعنی للانج جوابہ ان المعلوم ما دام موجودا فی الخارج وحاضرا عند الحس یکون الادراک بحسب وجودہ الخارجی فاذا عدم فی الخارج
یحضرہ اقمان فی عالم المثال ویکون ذلک المثال حاضرا عند المدرک فیکون العلم المتعلق بہ حضوریا کما کان وبالجملۃ لا ینعدم العلم

[١] وجد فی الجزء الذی فی رسالۃ وہو یشعر بانہ یشک فی ان المورد علیہ ہل استاذ الاستاذ صاحب التحقیقات المرضیۃ نور اللہ مرقدہ او الاستاذ صاحب ہدایۃ الوری دام فیضہ وہذا عجیب جدا واعجب منہ جزمہ فی بعض المواضع من الحواشی المذکورۃ بان المورد علیہ ہو صاحب التحقیقات المرضیۃ رحمہ اللہ تعالی ١٢ مولوی حافظ ... مد ظلہ للمولوی اللہ مد ظلہ

[٢] المراد غلام محمد حسین الکلکنوی ١٢ منہ مد ظلہ

الا انصاري بانتفائه في الخارج وافتخر على هذا الزعم وحرره في زعمه بعبارات مطنبة لا تفيد الا الطول غاية التحرير ولا يخفى
على من له ادنى دخل في المعقول ان كل ذلك غير معقول ولا يعلم ان اي ضرورة دعته الى تقرير كلام مقدام المحققين بتقريرين
واهيين ثم الايراد عليه في زعمه فانظر بعين الانصاف وتجنب عن طريق الاعتساف **قوله او بنفس ذات الممكن الخ** فيلزم الدور
فيه لما افيد من ان امتياز الممكنات موقوف على امتياز الارتباطات وامتياز الارتباطات موقوف على ذوات الممكنات لا
على امتيازها فلا يلزم الدور **وخدشه** بعض الناظرين بوجهين احدهما انه اذا توقف امتياز الارتباطات على ذوات الممكن
فلا يمكن امتيازها بدون تحقق ذواتها متمايزة وكما ان تحقق النسبة فرع تحقق المنتسبين كذلك امتيازها فرع لامتياز طرفيها
ولما تعقب عليه في هداية الورى بان هذا التوجيه مما يمجه ظاهر كلام المحشي فان قوله او بنفس ذات الممكن باقحام لفظ نفس ينادي
باعلى نداء على ان مراده توقف امتياز الارتباطات على نفس ذوات الممكنات مع قطع النظر عن تحققها وتمايزها وغيرها من صفاتها
فافادة عدم لزوم الدور جيد **اورد** في جديدته ما يصلح كلامه في زعمه ولن يصلح العطار ما افسده الدهر فقال اقول نفس ذات الممكن
التي توقف عليها امتياز الارتباطات اما ان تكون شيئا اولا وعلى الاول لابد وان تكون متحققة ممتازة في حد نفسها فاذا توقف امتياز
الارتباطات على نفس ذوات الممكنات فلا يتوقف امتيازها الا على ذواتها حال كونها ممتازة فيلزم الدور قطعا وعلى الثاني نفس ذات الممكن لا شيء
محض لا شيء حتى يتوقف عليها امتياز شيء وظاهر انه لا معنى لتوقف امتياز شيء على ما هو لا شيء ومعدوم صرف بل لابد من نحو تحقق وامتياز
اقول كون ذات الممكن التي توقف عليها امتياز الارتباطات لا شيئا محضا بطلانه اظهر من ان يذكر انما الصحيح هو كونه شيئا وكونه ممتازا في حد نفسه
بالضرورة بناء على ان كل شيء فله نحو امتياز في حد ذاته لا يستلزم ان يعتبر هذا في التوقف حتى يكون المتوقف عليه امتياز الممكنات بعضها عن بعض غاية
ما في الباب انه يستلزمه والمدعى هو التوقف ولم يثبت بهذا التقرير ولو صح هذا التقرير لانتقض بتوقف الهيولى على الصورة ولزم الدور
هناك بان يقال طبيعة الصورة التي تحتاج اليها الهيولى في وجودها وتشخصها اما ان تكون شيئا اولا شيئا لا سبيل الى الثاني
فانه لا معنى لاحتياج الشيء الى ما هو ليس بشيء فتعين الاول ولابد ان تكون متحققة متشخصة ممتازة فان الامتياز والتشخص
والتعين اشياء متلازمات او مترادفات فاذا توقفت الهيولى على طبيعة الصورة فلا تتوقف عليها الا حال كونها ممتازة متشخصة
فيلزم توقف الهيولى في وجودها وتشخصها على طبيعة الصورة المتشخصة فيلزم الدور وينهدم اساس قواعدهم المبنية عليه
وثانيهما ان امتياز الممكنات ليس معنى زائدا على ذواتها فتوقف امتياز الارتباطات على ذواتها عين توقفها على امتيازها
اذ لا معنى لتوقف شيء على المعنى الانتزاعي الا توقفه على منشأ انتزاعه ضرورة انه لا تحقق له الا بتحقق منشأ انتزاعه فقد وضح لزوم الدور
ولما تعقب عليه في هداية الورى اما اولا فبان قوله ليس معنى زائدا ممنوع ان اريد بعدم الزيادة عدم العينية والجزئية ولو اريد
بالزيادة الحاجة في متشيئية الذوات لا امتيازها الى امر زائد فهذا وان سلم لكنه لا يجدي نفعا فانه لا ينفي كون امتياز الممكنات مغايرا
لذواتها فكيف يصح التفريع بقوله فتوقف امتيازه آه واما ثانيا فبان قوله اذ لا معنى لتوقف شيء الخ ممنوع فان للمعنى الانتزاعي احكاما
وراء احكام منشأ انتزاعه فتوقف شيء على الانتزاعي امر وتوقفه على منشأ انتزاعه امر آخر ولو سلم فلا يتم التقريب الا اذا كان عنوان الدعوى هكذا فتوقف سلسلة
الارتباطات على امتياز الممكنات عين توقفها على ذواتها واذ ليس فليس واما ثالثا فبان قوله ضرورة انه لا تحقق له آه لا يغني
من جوع فانه لا يلزم من كون تحقق الانتزاعي بتحقق منشأ انتزاعه عينيتهما حتى تلزم عينية توقف شيء على الانتزاعي وتوقف شيء

على منشأ انتزاعه وآثار ايجا فبانه لو كان توقف شئ على الانتزاعي عين توقفه على منشأ انتزاعه كما قلتم لكان توقف الانتزاعي
على شئ عين توقف منشئه على ذلك الشئ وح لايكون مفاد ما قال المحشي سابقا من ان امتياز الممكنات بعضها عن بعض عنده
تعالى فرع امتياز بعض الارتباطات عن بعض عنده الا ان الممكنات فرع الارتباطات وهذا مع انه يلوح عليه اثر الاهمال يخالف ما قال
هٰهنا الناظر في التوجيه الاول من ان الارتباطات نسب مخصوصة بين ذات الواجب وبين الممكنات اما ترى ان احد الطرفين كيف يكون
فرعا للنسبة تصدي في جديدته لاصلاح مرامه ودفع هذه الوجوه فقال لدفع الاول اقول لايخلو اما ان يكون الامتياز صفة عارضة
للممكنات مغايرة لها بحسب الوجود والتقرر ويكون معنى انتزاعيا منتزعا عن نفس ذوات الممكنات بعد تقررها عن الجاعل والاول
باطل قطعا لان الامتياز لو كان صفة عارضة لذوات الممكنات زائدة عليها مغايرة لها بحسب الوجود والتقرر لكان متاخرا
عن تقررها ووجودها ولما كان تقررها ووجودها غير ممكن بدون الامتياز لايمكن ان يكون متقررا وموجودا بل التقرر والوجود
متساوقان للامتياز فلا تكون ذوات الممكنات ممتازة بهذا الامتياز العارض المتاخر عن تقررها ووجودها بل لابد وان تكون
ممتازة قبل عروض هذا العارض ثم يجري الكلام في الامتياز السابق وعلى الثاني يكون مصداقه ومنشأ انتزاعه نفس ذوات
الممكنات لاشئ زائد واذا ثبت ان الامتياز ليس من العوارض اللاحقة لذوات الممكنات بل منتزع من نفس ذواتها فقد وضح
صحة التفريع بقوله فتوقف **اقول** فيه خدشة في قوله لان الامتياز لو كان صفة عارضة لكان متاخرا عن تقررها ووجودها الخ
بمنع الملازمة لم لايجوز ان يكون التعين والامتياز امرا منضما الى الماهية ويكون انضمامه كانضمام الفصل الى الجنس لايحتاج الى تقرر
المنضم اليه قبل الانضمام فلا يتم الكلام الا بابطال هذا الشق **ثم قال** ثم انه مع تسليم ان الامتياز منتزع عن نفس ذوات الممكنات
زعم ان الامتياز امر مغاير لذواتها وهذا كلام لامحصل له لانه اذا كان الامتياز منتزعا عن نفس ذوات الممكنات فلم يكن في مرتبة
المحكي عنه الا منشأ الانتزاع ولايكون فيه شيئان الانتزاعي ومنشأ الانتزاع حتى يكون امرا مغايرا له وايضا لو كان المعنى الانتزاعي
مع كونه منتزعا من نفس الذات امرا مغايرا له فاما ان يكون موجودا بعين وجود المنشأ فلا يكون موجودا حقيقة بل يكون الموجود حقيقة
منشأ الانتزاع وانما ينسب اليه الوجود بالعرض وبالتبع فكيف يكون امرا مغايرا له او يكون موجودا بوجود مغاير لوجود المنشأ فيكون
صفة منضمة لا امرا انتزاعيا فتحقق انه لامعنى لكون الامتياز امرا مغايرا للذوات الممكنات عارضا لها على تقدير كونه منتزعا من نفس
الذوات واما مفهوم الامتياز الموجود في الذهن بعد الانتزاع فهو وان كان امرا مغايرا للذوات لكنه قائم بالذهن لا بذوات الممكنات
والكلام في مرتبة المحكي عنه لا في مرتبة الحكاية وليس هناك شيئان احدهما قائم بالآخر **اقول** فيه اختلاج من وجوه اما اولا ففي قوله
حتى يكون امرا مغايرا له فان تفريعه على قوله يكون فيه شيئان ينبئ عن ان التغاير بين الامرين والامتياز بينهما موقوف على ان يكون
لهما وجود في نفس الامر ومرتبة المحكي لكل واحد منهما على حدة ولما لم يكن في مرتبة المحكي عنه الا منشأ الانتزاع لا الانتزاعي لم يكن امرا
مغايرا له وهذا سخيف جدا فان المتغايرين متغايران في نفس الامر سواء وجدا او عدما او وجد احدهما وعدم الآخر كما حققه الامام الرازي[1]
في اربعينه واما ثانيا فلانه لما لم يكن المنتزع من نفس الذات في مرتبة المحكي عنه مغاير المنشأ انتزاعه فاما ان يكون عينا له او جزءا له
وهما باطلان ولا رابع واما ثالثا وهو المحل ان معنى قولهم ما يكون منتزعا من نفس الذات لايكون مغايرا له انه لايكون هناك شئ هو منشأ
الانتزاع وشئ آخر هو المنتزع على طريقة الانضمام بل ليس في نفس الامر هناك الا شئ واحد ولايلزم منه ان يحكم على الانتزاعي بانه ليس

[1] اي مولانا فخر الدين الرازي سح ۱۲ منه مد ظله

مغاير المنشأ انتزاعه واما رابعا ففي قوله وايضا لو كان الخ فانا نختار الشق الاول وهو ان الانتزاعي موجود بوجود المنشأ تبعا وعرضا
ولا يلزم منه ان يرتفع التغاير من البين الا ترى الى ان الاجزاء التحليلية قبل انتزاعها موجودة بعين وجود منشئها ومع ذلك لا يقال
انها غير مغايرة لمنشأ انتزاعها وهذا ظاهر جدا واما خامسا فلان الامتياز المنتزع من نفس الذوات في مرتبة المحكي عنه اما ان يكون
عارضا لها او لا والثاني باطل فتعين الاول والتغاير بين العارض والمعروض في اي مرتبة كان ضروري والا يلزم عروض الشيء لنفسه
قال السيد المحقق في حواشي شرح المواقف الماهية من حيث هي هي اي مرتبة حد ذاتها متقدمة على العوارض بحسب نفس الامر لان
الضرورة العقلية تحكم بتقدم المعروض على العارض مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر وذهن الذاهن وتلك المرتبة تمتاز عن سائر المراتب
بتعرية الماهية عن جميع العوارض انتهى واما سادسا فلانه لما ارتفع التغاير بين نفس الذات وما ينتزع عنه وحكم بينهما بالعينية كما
ظن هذا الناظر لزم ان يحكم على احدهما باحكام الآخر ضرورة كونه مقتضى العينية فيقال للماهية انه انتزاعي ويقال للمنتزع انه منشأ
الانتزاع ولولا هذا فما معنى العينية **ثم قال** لدفع الوجه الثاني من وجوه التعقب لا يخفى على ذي البصيرة ان للانتزاعيات نحوين من
التقرر الاول تقرره بتقرر المنشأ وفي هذا التقرر وحدة بحتة بين الانتزاعي والمنشأ في الواقع وليس له تقرر ووجود آخر سوى وجود
المنشأ لا سيما الانتزاعي الذي ينتزع من نفس الذات بلا زيادة شيء وعروض عارض كما فيما نحن فيه وبالجملة ليس في مرتبة المحكي عنه
شيئان والا لكان الانتزاعي صفة منضمة والثاني التقرر الذي بعد الانتزاع في ملاحظة العقل وهو مغاير لتقرر المنشأ ومتأخر عنه
فان اراد بقوله فان للمعنى الانتزاعي احكاما آه ان للمعنى الانتزاعي تقررا ووجودا سوى تقرر المنشأ ووجوده في نفس الامر مع قطع النظر
عن ملاحظة العقل فلا تخفى سخافته مما قررنا وان اراد به ان للانتزاعي تقررا ووجودا وراء تقرر المنشأ ووجوده في ملاحظة العقل بعد
الانتزاع فمسلم لكنه لا يجديه نفعا وان اراد بكون احكام الانتزاعي مغايرا لاحكام المنشأ معنى آخر فلا كلام فيه انما الغرض في هذا المقام
انه ليس للانتزاعي وجود وتحقق مع قطع النظر عن لحاظ الذهن من غير وجود المنشأ وتحققه فتوقف شيء عليه عبارة عن توقفه على
منشئه اذ لا وجود له الا بوجود المنشأ ولما كان منشأ الامتياز نفس ذوات الممكنات فهي في مرتبة ذاتها مصححة لانتزاع الامتياز
ومصاديق لحمله وقد صرح صاحب العروة الوثقى بان الآثار والاحكام الواقعية لا تكون للاعتباريات بل لمنشأ انتزاعها ومصداق
حملها لان تلك الاحكام ثابتة لموضوعاتها قبل اعتبار المعتبر وفرض الفارض وقد بلغ في بيان ذلك مبلغا من الاطناب كما هو دأبه في
العروة الوثقى وقد سلم المورد ايضا في رسالته المسماة بالقول المحيط ان لا وجود للانتزاعي الا بوجود المنشأ وليس له وجود وراء
وجود المنشأ وسننقل كلامه في موضع يليق به ان شاء الله تعالى **اقول** مما ينبغي ان يعلم اولا ان الوجود على قسمين احدهما الوجود
استقلالا وهو يعرض للاشياء الواقعية الموصوفة ذهنا كان او خارجا وللاوصاف الانضمامية ذهنا كان او خارجا فان الاوصاف
الانضمامية لها وجود مستقل غير وجود موصوفاتها وان كان وجودها تابعا لوجودها وهذا هو معنى قول رئيس[له] الصناعة وجود الاعراض في
انفسها هو وجودها لمحالها الا ان وجودهما واحد من غير تغاير حتى يستنبط منه الاتحاد بين العرض والمحل كما فهمه صاحب سلم العلوم وكذا يعرض
الوجود الاستقلالي للاوصاف الانتزاعية في الذهن فان لها في الذهن تقررا وراء تقرر مناشئها ووجودا وراء وجودها وثانيهما الوجود
تبعا بواسطة في العروض وهو من خواص الاوصاف الانتزاعية في الخارج فانه ليس لها تقرر ووجود وراء تقرر مناشئها في الخارج بل تقررها
هو عين تقرر مناشئها ولا تظنن من ذلك جواز نفي الوجود مطلقا عنها في الخارج بل انما ينفى عنها الوجود الاستقلالي واما الوجود التبعي فهي

[له] اي الشيخ ابو علي بن سينا ١٢ منه مد ظله

متصفة به فی الخارج بتة وہذا ہو محمل قول ارباب التحقیق ان النسبة وغیرہا من الامور الانتزاعیة لایکون الخارج ظرفا لوجودہا بل ہو ظرف
لانفسہا کما حققه المحقق[1] الدوانی فی حواشی شرح التجرید وللمعاصر الصدر[2] الشیرازی علیه کلام لاینبغی ان یصغی الیه وثانیا ان مدار تغایر
احکام الشیئ لاحکام الشیئ تغایر وجودیه فان وحدة الوجود ینبئ عن وحدة الذات والاحکام والتغایر بین الاحکام انما یکون علی قدر
التغایر بین وجودیه فالشیئان اللذان وجوداہما متغایران بالذات والاستقلال یکون حکم کل منہما مغایر الحکم الآخر کذلک واللذان
وجوداہما متغایران لابان یکون کل منہما مستقلا بل بان یکون احدہما بالذات وثانیہما بالعرض یکون التغایر بین حکمیہما ایضا کذلک
فیکون احکام احدہما بالذات واحکام آخرہما بالتبع اذا تمہد لک ہذا فنقول تقرر المنشأ ووجودہ تقرر للمنشأ بالذات وللانتزاعی بالتبع
وبالعرض والمنشأ موجود فی الخارج بالذات والانتزاعی بالعرض فاحکام المنشأ ایضا تکون بالذات واحکام الانتزاعی بالعرض لا
ان لایکون للانتزاعی حکم فی الخارج سوی احکام المنشأ وہذا ظاہر جدا الا تری الی ان الحرکة لجالس السفینة موجود بالعرض ولیس لہا وجود
سوی وجود حرکة السفینة مع ان لکل منہما حکما علی حدة وان کان احدہما بالتبع والآخر بالذات وبالجملة فلا یلزم من کون تقرر المنشأ
بعینه تقرر الانتزاعی ان لایکون للانتزاعی حکم سوی احکام المنشأ اویتحد حکماہما کما لایخفی قال المحقق[3] الدوانی فی حواشی شرح التجرید
الجدیدة الصفات السلبیة والاعتباریة للموجود الخارجی موجودة فی الخارج بالعرض وان لم تکن موجودة فیه بالذات وموجودیة الشیئ
بالعرض بوجود غیرہ بالذات امر معقول عند ذوی العقول کما ان جالس السفینة متحرک بالعرض بحرکة السفینة بالذات انتہی علی ان
ما ذکرہ کله بعد تسلیمه لایدل الا علی ان الحکم بشیئ علی الانتزاعی عین الحکم علی المنشأ لا علی ان الحکم علی المنشأ عین الحکم علی الانتزاعی
والمطلوب ہذا لا ذاک کما نبہناک فی ہدایة الوری فتنبه ومن العجائب قوله وقد سلم المورد فی رسالته المسماة بالقول المحیط الخ فانه
لیشعر انه لم یرہ دیباجة ہدایة الوری اوراٰہ ولم یر دیباجة القول المحیط فاشتبه علیه المورد بغیرہ وظن ان مصنف ہدایة الوری الذی
ہو متعقب علیه وصاحب القول المحیط واحد وکم من فرق بینہما **ثم قال** وما قال فتوقف شیئ علی المعنی الانتزاعی الخ ان اراد به ان ہذین
المفہومین متغایران فمسلم لکن لاکلام فیه وان اراد به ان المعنی الانتزاعی مغایر فی الواقع للمنشأ وموجود بوجود مغایر للمنشأ فغیر مسلم
بل باطل **اقول** قد عرفت آنفا ما یکفی لدفعه **ثم قال** لدفع الوجه الثالث واما قوله فانه لایلزم من کون تحقق الانتزاعی آه فلا یدری
محصله ان اراد به ان تحقق الانتزاعی لیس عین تحقق المنشأ فی الواقع فقد عرفت بطلانه وان اراد به ان تحقق الانتزاعی فی ملاحظة
العقل لیس عینه فمسلم ولکن لاکلام فیه **اقول** قد عرفت ان کون تحقق الانتزاعی عین تحقق المنشأ بالمعنی الذی مر لایستلزم
الوحدة البحتة بینہما وبین احکامہما وہذا ہو المراد فتعرف **ثم قال** لدفع الرابع اقول اذا کان امتیاز الممکنات بعضہا عن بعض فرع
امتیاز بعض الارتباطات عن بعض فلا محیص عن لزوم کون ذوات الممکنات فروعا للارتباطات سواء کان للمعنی الانتزاعی تحقق
ووجود مع قطع النظر عن لحاظ العقل وراء وجود المنشأ ام لا اذ ذوات الممکنات علی تقدیر کون امتیازہا موقوفا علی امتیاز الارتباطات
اما مبہمة فی حدود انفسہا واما متعینة لا سبیل الی الاول اذ لا معنی لوجود المبہم بما ہو مبہم اصلا وعلی الثانی اما ان تحصل من الارتباطات
فصارت ذواتہا فروعا للارتباطات واما ان تکون متعینة مع قطع النظر عنہا وہو خلاف المفروض فلا محید عن ہذا اللازم **قول** بل
لایلزم ہذا اللازم اصلا فان للمختار ان یختار الشق الاول ویقول ان قوله اذ لا معنی لوجود المبہم بما ہو مبہم واقع فی غیر موقعه فان الکلام
فی ذوات الممکنات من حیث ہی ہی کما یدل علیه قوله فی حدود انفسہا لا فی وجودہا وللمختار ان یختار الشق الثانی ویقول لایلزم

---

[1] ای مولانا جلال الدین الدوانی ۱۲ منه مد ظله

[2] ای مولانا صدر الدین الشیرازی ۱۲ منه مد ظله

[3] ای مولانا جلال الدین الدوانی ۱۲ منه مد ظله

على هذا التقدير الا ان يكون التعين فرعا للارتباطات لا ان ذوات الممكنات فروع لها وهذا ظاهر جدا فكيف خفي عليه ولعلك قد علمت
مما ذكرنا من التفصيل والاجمال ان جل ما ذكره محل غاية الاجمال ونسبة الاهمال الى المورد كما صدر عنه في آخر كلامه اهمال على الاهمال

قوله لان الذات المأخوذة مع الحيثية لتركبه من امر اعتباري اعتباري الخ اورد عليه بعض الناظرين سلمه الله تعالى في حواشيه
القديمة بانه يجوز ان تكون الحيثية المعتبرة مع الذات عينية موجودة في الخارج فالذات المأخوذة معها ايضا تكون عينية موجودة في
الخارج وعلى تقدير كونها اعتبارية يجوز ان تكون معتبرة في التعبير والعنوان فقط فلا يكون الذات المأخوذة مع الحيثية امرا اعتباريا
وتعقب عليه في هداية الورى بان المحشي يحكم ههنا باعتبارية المركب ويصرح به بقوله لتركبه من امر اعتباري وهذا امر لاغبار عليه
واصل هذا الاعتراض من القاضي السنديلي واعتنى المحشي لدفعه حيث قال سابقا ان قول السيد الزاهد كيف آه علاوة والمقصود منه
نفي التغاير الذاتي فقط والمراد باخذ الذات مع الحيثية الاخذ في المعنون لا العنوان فبعد دفعه على زعم المحشي عادته على ما رامه عجيب
ثم تصدى الناظر المذكور لدفع هذا التعقب فقال القول باعتبارية الذات المأخوذة مع الحيثية موقوف على كون الحيثية اعتبارية
وكونها داخلة في المعنون وهذا ممنوع في ما نحن فيه اذ المحقق الدواني واتباعه القائلون بالتغاير الاعتباري بين العلم والمعلوم في العلم الحضوري
انما يقولون بدخول الحيثية في العنوان لا في المعنون كما لا يظهر بالرجوع الى الحواشي القديمة والحواشي وقد اعترف المورد ايضا في
حاشيته المسماة بالتحقيقات المرضية بان الحيثية عند الدواني واضرابه معتبرة في العنوان واذا كانت الحيثية المأخوذة في ما نحن فيه
معتبرة في العنوان فقط لا في المعنون فكيف يلزم كون الذات المأخوذة مع الحيثية بناء على تركبها من امر اعتباري اعتباريا كما حكم
المحشي ومن هذا ظهر ان تصريح المحشي باعتبارية الذات المأخوذة مع الحيثية سفسطة والحاصل ان الحكم بكون الذات المأخوذة مع الحيثية
امرا اعتباريا مطلقا غير صحيح نعم كون الذات المأخوذة مع الحيثية على تقدير كون الحيثية اعتبارية ومعتبرة في المعنون صحيح لكن كونها
اعتبارية ومعتبرة في المعنون ممنوع في ما نحن فيه بل ظاهر البطلان وما زعم المحشي ان قول الشارح كيف علاوة والمقصود منه نفي التغاير
الذاتي فقط سخيف جدا كما نبه عليه صاحب الحواشي حيث قال قول الشارح كيف وجه بطلان زعم من زعم ان التغاير بين مصداق العلم والمعلوم
في العلم الحضوري لم يذهب احد الى التغاير الحقيقي حتى يكون قوله هذا ردا عليه فظهر ان ايراده غير مندفع مما تجشمه المحشي وكون اصل هذا الايراد
من القاضي السنديلي لا يضر مع ان صاحب الحواشي لم ينسب هذا الايراد الى نفسه قوله والمراد باخذ الذات الخ ان اراد به ان مراد القائلين بالتغاير
الاعتباري بين مصداق العلم والمعلوم في العلم الحضوري ان الحيثية مأخوذة في المعنون فلا تخفى منافاته مما قررنا وان اراد ان مراد المحشي هذا
فمسلم لكن قد عرفت بطلان زعمه ولعمري ان مفاسد قلة التأمل وسوء الفهم اكثر من ان تحصى **اقول** لقد صدق في قوله آخرا مفاسد قلة
التأمل وسوء الفهم اكثر من ان تحصى فانه لو تأمل في هذا المقام ادنى التأمل وحسن فهمه لنجا عن الورطة الظلماء وذلك لان كون الحيثية معتبرة في
العنوان دون المعنون عند الدواني واضرابه غير خفي الا على السيد المحقق ولا على المحشي ولا على غيره من المحصلين وهذا هو الذي بعث السنديلي
على ايراده فانه لما رأى ان قول السيد المحقق كيف لا يستقيم الا ردا على كون الحيثية معتبرة في المعنون والمحقق الدواني وغيره غير قائل به بل
لم يقل به احد اورد عليه بما اورد وتصدى المحشي لدفعه واصلاح كلام السيد المحقق بناء على ان اصلاح كلام العاقل لا سيما مثل السيد المحقق
اولى بل الزم من رده فلو حمل قوله كيف على انه رد على الدواني لا ورد بالكذب فحمله المحشي على انه علاوة والمقصود منه نفي التغاير
الذاتي فقط لا الرد على الدواني كما فهمه السنديلي وليس غرض المحشي انه رد على الدواني حتى يرد عليه ما اورده هذا الناظر اما ان [illegible]

فقوله وهذا ممنوع فی ما نحن فيه الخ لا يضر الا اذا جعل قوله كيف ردا على الدوانی والمحشی بمعزل عنه ومن العجائب قوله وقد اعترف
المورد ايضا فی حاشيته المسماة بالتحقيقات المرضية الخ فلعله لم ينظر ديباجة التحقيقات المرضية ايضا فضلا عما فيه من التحقيقات
والا لم يقع فی هذا الاشتباه ومثل هذا الاشتباه عادة لازمة له قد نبهناك عليه غير مرة فليتنبه وقوله وبهذا ظهر الخ سفسطة بينة ونسبة
السفسطة الى المحشی سفسطة اخرى فان قول المحشی انما يكون سفسطة اذا جعل قوله كيف ردا على الدوانی وزعم انه قائل بالدخول
فی المعنون واذ ليس فليس وقوله وما زعم المحشی الخ ظاهر البطلان ونسبته الى المحشی بطلان آخر فانه لا يلزم من عدم كون التغاير الذاتی
مذهبا لاحد ان لا يكون قوله كيف نفيا له ولم يقل المحشی ان قوله كيف رد على القائل بالتغاير الذاتی حتى يرد عليه ان التغاير الذاتی ليس
مذهبا لاحد فكيف يكون ردا عليه بل قال ان المقصود منه نفی التغاير الذاتی وقوله وكون اصل هذا الايراد الخ خطأ على خطأ فانه ليس غرض
المورد ان كون اصل هذا الايراد من السنديلی يضر هذا الناظر حتى يفيده نفی الضرر والتبری منه بل غرضه ان هذا الايراد الذی هذا الناظر هو الذی
ذكره السنديلی وتصدى المحشی لدفعه فای فائدة فی اعادته على المحشی وبهذا ظهر سخافة قوله وان اراد ان مراد المحشی هذا الخ ايضا ولعمری هذا
كله غير خفی على ادنى طالب العلم فضلا عن هذا الذی يدعی تبحره فكيف خفی عليه فافهم واستقم قوله بل هذا الاجتماع المتلين آه قال بحر العلوم[1]
نور الله مرقده يمكن ان يقال ان محل صور الجزئيات القوى الجسمانية وهی منقسمة بانقسام موضوعاتها فصورة جزئی تحصل فی جزء من
القوة وصورة جزئی فی جزء آخر فلا اجتماع واما الجزئيات المجردة وان كان محلها النفس لكن علمها ليس على وجه الجزئية انما تدرك ماهياتها
دون اشخاصها انتهى وانت تعلم ان قوله فصورة جزئی تحصل آه حيث اتى بصيغة المضارع الدال على الاستمرار والدوام على ما تقرر فی موضعه يدل
على ان غرضه ان لكل صورة صورة وخصوصية بجزء جزء لا تنفك عنه فصورة جزئی تحصل فی جزء دائما وصورة جزئی تحصل فی جزء آخر فلا اجتماع
واورد عليه بعض الناظرين سلمه الله تعالى فی حواشيه بانه لا وجه لاختصاص جزء بحصول صورة جزئی وجزء آخر بحصول صورة جزئی آخر وهذا ظاهر
جدا انتهى وهذا صريح فی انه فهم ما هو الظاهر من عبارة بحر العلوم فاورد عليه وتعقب عليه فی هداية الورى بان المجيب ما قال باختصاص
جزء بحصول صورة جزئی وجزء آخر بحصول صورة جزئی آخر بل صرف عنان العناية الى دفع النقض بابداء توجيه بان تحصل صورة
جزئی فی جزء وصورة جزئی آخر فی جزء آخر وهذا الحصول اما بالاتفاق او باقتضاء وضع سابق وليس فی كلامه دعوى
الاختصاص ولو سلم فنقول انه قدس سره ليس بغافل عن هذا القدح الا ترى الى انه كيف يقول فی المبدأ يمكن ان يتكلف وكيف يأمر فی المنتهى
بالتأمل ويقول فتأمل فيه فانه موضع تأمل انتهى وحاصل هذا التعقب على ما هو الظاهر انه ليس غرض المجيب ان بين صورة صورة وجزء
جزء خصوصية تقتضی ان تحصل هذه الصورة فی هذا الجزء لا فی غيره وتلك الصورة فی ذلك الجزء لا فی غيره كما فهمه هذا الناظر فاورد عليه ما اورد
لا وجه له بل غرضه انه يمكن ان تحصل صورة جزئی فی جزء وصورة جزئی آخر فی جزء آخر بسبب الاقتضاء الوضعی او الاتفاقی من غير ان يكون
بينهما خصوصية تقتضی عدم الحصول الا فيه وهذا سالم عن القدح ثم تصدى ذلك الناظر فی حواشيه الجديدة لاصلاح كلامه حيث قال
لا يذهب على من ترعرع عن العامية ولو قليلا انه لا يمكن القول بحصول صورة جزئی فی جزء من القوة وحصول صورة جزئی فی آخر منها اصلا
لان تلك الاجزاء اما ان تكون موجودات عينية متحققة بالفعل على سبيل الكثرة فتلزم المفاسد النظامية واما ان يكون بعضها موجودة بالقوة
وبعضها بالفعل فيلزم الترجيح من غير مرجح واما ان يكون جميعها موجودة بالقوة فلا تكون صورة جزئی حاصلة فی جزء من القوة وجزئی آخر
فی جزء آخر منها بل حينئذ يكون المحل هو الكل وقد صرح المحقق الدوانی وغيره من المحققين ان اجزاء المتصلات والممتدات لما لم تكن موجودات

[1] اي مولانا عبد العلي رح ١٢

عينية بل انما هي اشياء متوهمة فلا يمكن ان تكون صالحة لمحلية الموجود العيني ثم ان الصورة الحاصلة في الحاسة اي حاسة كانت عرض
فيها لصدق تعريف العرض عليها فتكون القوة التي حصل فيها صورة جزئي موضوعا بالنسبة اليها وقد ثبت ان الموضوع من جملة المشخصات
فلا يصح ان يكون موجودا الا في الموضوع المتشخص لان المبهم لا يفيد وجودا متشخصا فلا يتحقق وجوده الا بالموضوع المعين واذا وجب ان يكون
موضوع العرض معينا متشخصا فلا بد على تقدير كون اجزائه موضوعات للصور ان تتعين اجزاؤه قبل حصول هذه الصورة فلا محالة يختص
جزء منه بحصول صورة جزئي وجزء آخر بحصول صورة آخر اذ لا معنى للحصول في الموضوع المبهم وما قال هذا الحصول اما بالاتفاق الخ
ليس بشئ اذ تجويز حصول العرض في الموضوع من غير ان يكون احدهما مختصا بالآخر سفسطة اذ حصول العرض عبارة عن حلوله والحلول
عبارة عن اختصاص احد الشيئين بالآخر بحيث يكون الاول نعتا والثاني منعوتا فلا معنى للحصول بالاتفاق بهذا المعنى على ان الحصول
بالاتفاق او باقتضاء الوضع السابق لا ينافي الاختصاص ثم ان الصور الحالة في القوى اعراض وغير خاف على من له ادنى مسكة ان
الاعراض تختص بمحالها قطعا وليس اختصاصها موقوفا على الدعوى بل طبيعة العرض تقتضي الاختصاص فقوله ليس في كلامه دعوى
الاختصاص في غاية الوهن والسخافة **اقول** قد صرح الحكماء باجمعهم بما يشعر بجواز حصول صورة في حد من القوى وصورة اخرى في حد آخر
حيث قالوا عند اثبات الحس المشترك انا نرى القطرة النازلة خطا مستقيما والنقطة الدائرة بسرعة دائرة فاما ان يكونا في نفس الامر خطا ودائرة
كما شاهدناهما وذلك ظاهر البطلان او يكونا في قوة وهي اما القوة الباصرة او غيرها وليست هي القوة الباصرة لانها لا تدرك الا ما يقابلها وليس
المقابل بها الا القطرة والنقطة فهي غيرها فلا يخلو اما ان تكون من الحواس الظاهرة او القوة العقلية وكل منهما ظاهر البطلان واما ان تكون قوة
باطنة يؤدي اليها البصر صورة قطرة ونقطة وتبقى في الآلة التي هي محل القوة وقبل انمحائه عنها يتصل به ما ادى البصر في موضع آخر فما اداه
البصر في وقتين حصلا في حدين متصلين فلا محالة يرى خطا ودائرة وهذه القوة هي الحس المشترك فهذا الاستدلال نص في حصول
صورة صورة في حد حد من القوى واما قول هذا الناظر من ان تلك الاجزاء اما ان تكون موجودات عينية الخ فمما لا ينبغي ان يصغى اليه
فانا نختار الشق الوسط وخير الامور اوساطها ونقول كلما التفت حس الى ادراك شئ انتزع النفس المدبرة او المبدأ الفياض من القوة
الباطنة جزء الحصول وهكذا ولا يلزم الترجيح من غير مرجح فان هذا الانتزاع بسبب اقتضاء وضع سابق او خصوصية سالفة او نحو ذلك
وكذا لا يلزم ايضا ان يحصل العرض في الموضوع المبهم كيف فان حدا من القوة قد صار متشخصا بانتزاع المنتزع فصار محلا للصورة وهكذا
وما قال فلا محالة يختص جزء منه بحصول صورة جزئي آه فعجيب فان الاختصاص الناعت الذي وجه به كلامه السابق من اوصاف
الحاصل لا من اوصاف ما يحصل فيه فلا يقال هذا المحل مختص بهذا العرض بل يقال هذا العرض مختص بهذا المحل كما لا يخفى على من له
ادنى شعور فكان الصواب له ان يقول فلا محالة تختص صورة جزئي بجزء منه وصورة جزئي بجزء منه الخ وتوضيحه ان الاختصاص يستعمل
في معنيين بحسب اختلاف المضاف اليه فاذا اضيف الى العرض ويقال العرض مختص بالمحل يراد به ما ذكروه في تعريف الحلول وعبروه بالاختصاص
الناعت وحقيقته ان لا يمكن تحقق هذا العرض بعينه نظرا الى ذاته بدون ذلك كما هو مصرح في شروح هداية الحكمة وغيرها من المختصرات فما ظنك بالمطولات
واذا اضيف الى المحل ويقال هذا المحل له اختصاص بما يحل فيه يراد به ان له مع حاله خصوصية خاصة يمتنع بها ان ينفك ذلك الحال عنه وهذا
المعنى هو الذي فهمه الناظر من كلام بحر العلوم واورد عليه بانه لا وجه له كما ينبئ عنه قوله لا وجه لاختصاص جزء بحصول صورة الخ والعجب انه
علية تنبه في حواشيه الجديدة واال الاختصاص الى معنى آخر ولم يتامل قول القائل لن يصلح العطار ما افسده الدهر وبالجملة اختصاص العرض

بالمحل له معنی آخر واختصاص المحل بالعرض له معنی آخر وهذا الناظر کان سابقا فهم المعنی الثانی والآن مال الی المعنی الآخر الا انه لما لم یتمیز عنده احدهما من الآخر لم یغیر العبارة وهو اعجب منه ولیس باعجب منه قوله اذ تجویز حصول العرض فی الموضوع من غیر ان یکون احدهما مختصا بالآخر سفسطة آه فانه لم یقل المورد بل لا یقول به احد انه لیس بین العرض ومحله اختصاص حتی یجعل سفسطة بل المورد انما انکر اختصاص المحل بالعرض بالمعنی الذی فهمه لا اختصاص العرض بالمحل ومن ههنا تظهر سخافة قوله ثم ان للصور الحالة فی القوی الخ ایضا فان اختصاص العرض بالمحل وان کان ضروریا لم یحتج الی الدعوی لکن اختصاص المحل بالعرض الذی فهمه هذا الناظر من عبارة بحر العلوم کما تشهد علیه آثاره القدیمة والجدیدة محتاج الی الدعوی البتة وهذا هو غرض المورد فانظر بعین الانصاف ولا تمش طریق الاعتساف ثم قال وثانیا بعد التسلیم ان المجیب لیس بغافل عن الاعتراض فمع کونه رجما بالغیب غیر نافع اذ عدم الغفلة لا یدفع الاعتراض اصلا والا لم یحتج الی دفع الایرادات الی الجواب اصلا بل یکفی فی دفع کل ایراد ان یقال ان القائل لیس بغافل عنه ودفع الایراد بهذا الجواب ضرب من الهذیان علی ان عدم الغفلة من المجیب عن هذا الایراد الذی اورده بعد وفاته بزمان کثیر لا یفهم معناه ولو سلم ان المجیب لیس بغافل فلا ریب ان المورد غافل عنه قطعا لانه جعل قول المجیب فتامل فیه فی حاشیته التی سماها بکشف المکتوم اشارة الی الایراد الذی لا تعلق له بهذا الکلام ولم یحم حول تحقیقه قط ولم یخطر له بالبال انه اشارة الی هذا الایراد **اقول** هذا کلام فیه تعقبات من وجوه اما اولا ففی قوله مع کونه رجما بالغیب فانه لو کان هذا رجما بالغیب لکان کل من یشرح کلام احد راجما بالغیب لعدم علمه قطعا انه مراده فیکون هو ایضا راجما بالغیب فی جمیع مفواته واما ثانیا ففی قوله اذ عدم الغفلة لا یدفع الاعتراض الخ فانه لیس غرض المورد من مابعد التسلیم دفع الاعتراض بهذا النمط بل غرضه ان بحر العلوم اشار بمبدأ الکلام وخاتمه الی هذا القدح فکان الاولی ان یجعل هذا الناظر قوله فتامل فیه اشارة الیه ویجعل هذا الایراد مستنبطا من کلامه لا داخلا فی مرامه واما ثالثا ففی قوله بل یکفی فی دفع کل ایراد آه فان الواجب ان یقول فی کل ایراد فیه اشارة الی القدح بالمبدأ او الختم واما رابعا ففی قوله ضرب من الهذیان فان هذا الکلام من کلام الصبیان وعاداتهم لا من کلام العلماء ذوی الشأن وآدابهم فعلیه ان یکف عن مثله واما خامسا ففی قوله فلا ریب ان المورد غافل عنه الخ فانه رجم بالغیب واما سادسا ففی قوله فی حاشیته التی سماها بکشف المکتوم آه فانه لم یصنف المورد الی الآن حاشیة مسماة بهذا الاسم ولعله لم ینظر مبدأ کشف المکتوم وختمه المختوم لیکشف له المکتوم ولا یقع فی هذا الاشتباه المرجوم **قوله** ولیس العلم زائدا علی هذا القدر **ظن** بعض الناظرین ان هذه المقدمة لغو لا طائل تحتها فی هذا المقام **وتعقب** فی هدایة الوری بانه لما کان لمتوهم ان یتوهم علی تقریر النقض ان القوم انکروا علم الجزئی بما هو جزئی فلا یلزم اجتماع المثلین اراد المحشی دفعه بقوله ولا یصغی الی انکار علم الجزئی بما هو جزئی الخ وما ثبت من هذا القول الی قوله مکتنف باللواحق العینیة فی الذهن الا انه یحصل الجزئی بما هو جزئی فی الذهن ولا ریب فی ان هذا الثابت لا یدفع التوهم السابق الا اذا ثبت ان هذا الحصول هو العلم ولیس العلم امرا آخر فلذا قال المحشی ولیس العلم زائدا علی هذا القدر فثبت ان هذه المقدمة لها دخل تام فی هذا المقام ثم تصدی ذلک الظان فی حاشیته الجدیدة لتحقیق ظنه غافلا عن ان بعض الظن اثم ومورد اعلی التعقب فقال لا یخفی ما فی هذا الکلام من السخافة اما اولا فلانه لا یمکن ان یتوهم ان القوم انکروا علم الجزئی بما هو جزئی الا من لم یراجع الی کتب القوم ولم یطالع اسفارهم کالمورد واضرابه لان الشیخ قد صرح فی کتبه بحصول الجزئی بما هو جزئی فی الحاسة قال فی الاشارات الشیء قد یکون محسوسا ثم یکون متخیلا عند غیبته بتمثل صورته فی الباطن کزید الذی ابصرته مثلا اذا غاب عنک فتخیلته وقد یکون معقولا عندما یتصور من زید مثلا معنی الانسان الموجود لغیره وهو عنده

مايكون محسوسا قد غشيته غواشي غريبة عن ماهيته لو ازيلت عنه لم تؤثر في كنه ماهيته مثل اين ووضع وكيف ومقدار
ولو توهم بدله غيره لم تؤثر في كنه حقيقة انسانيته والحس من حيث هو مغمور في هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة التي خلق منها لا تجرده
عنه ولا ينالها الا بعلاقة وضعية بين حسه ومادته ولذلك لا يتمثل في الحس الظاهر صورته اذا زال واما الخيال فيتخيلها مع تلك
العوارض لا يقدر على تجريدها المطلق لكنه يجرده عن تلك العلاقة المذكورة التي تعلق بها الحس فهو يتمثل به صورته مع غيبوبة حاملها
واما العقل فيقدر على تجريد الماهية انتهى وهكذا صرح في الشفاء والنجاة ايضا وقال المحقق الطوسي في شرح الاشارات انواع
الادراك اربعة احساس وتخيل وتوهم وتعقل فالاحساس ادراك الشئ الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئة مخصوصة
من الاين والوضع والمتى والكيف والكم وغير ذلك الى آخره فهذه الاقوال نصوص على ان الاشخاص الخارجية بتشخصاتها والعوارض
اللازمة لها حاصلة في الحواس عندهم فلا يمكن ان يذهب وهم احد الى ان القوم انكروا علم الجزئي بما هو جزئي اقول لا يمكن ان يشك
في انكار حصول الجزئي من حيث هو جزئي في الذهن الا من لم يراجع كتب القوم بالنظر الدقيق بل يمشي في عباراتهم بالنظر العاجل
كهذا الناظر واضرابه وكيف يشك احد في ذلك وهو ممتنع عقلا ونقلا اما الاول فلانه لو حصل الجزئي بما هو جزئي في الذهن لزم اتصافه
بالعوارض الخارجية فيه وكونه محلا لها وهو محال وهذا هو الذي بعث المتكلمين على انكار الوجود الذهني مطلقا كما هو مبسوط في محله واوردنا
نبذا منه في مصباح الدجى فليستصبح منه لازالة الدجى واما الثاني فلما في حواشي شرح التجريد القديمة للصدر[5] الشيرازي رح نوقض
دليل اثبات الوجود الذهني بانا نحكم على الجزئي المعدوم بعد انعدامه حكما ايجابيا صادقا واذ ليس في الخارج فهو في الذهن فيلزم ان يكون
الجزئي الخارجي وصورته الذهنية شخصا واحدا وليس كذلك والتفصي عن ذلك يقتضي تمهيد مقدمة وهي ان ما هو معلوم لنا بالذات وبحسب
الحقيقة هو الصورة الذهنية لا الامر الخارجي وهذه الصورة قد تكون مطابقة للامر الخارجي وقد لا تكون مطابقة مثلا المدرك من زيد هي
صورة انسان مكيف بمقدار وشكل وعوارض اخر يختص بها كلها موجود في المدركة وتلك الصورة اذا وجدت في الخارج كانت عين زيد
فلا جرم يتعدى الحكم الخارجي منها الى زيد انتهى ملخصا وهكذا في حواشيه الجديدة مع تفصيل زائد وله زيادة تحقيق في حواشي الحواشي القديمة
فهو وامثاله نصوص على انهم لم يقولوا بحصول الجزئي بما هو جزئي على ان هذا الناظر بنفسه قال في حواشيه السابقة الحق ان حصول الشخص
الخارجي في الذهن من حيث انه متشخص بالعوارض الخارجية وملتحف باللواحق العينية محال انتهى فكانه نسي ههنا ما قدمت يداه واما
ما ذكره من عبارات الشيخ والطوسي فلا فائدة منه الا تسويد الورق فانه ليس غرضهم ان في العلم الاحساسي تحصل الجزئي بما هو جزئي وهل يقول
به عاقل انما غرضهم ان فيه تجريدا ما دون تجريد الخيال كما هو مصرح في كلام المحققين فافهم ثم قال واما ثانيا فلان حصول الجزئي بما هو جزئي
يكفي في لزوم اجتماع المثلين سواء كان العلم عبارة عن الصورة او عن الحالة الادراكية المغايرة للصورة كما ذهب اليه القوشجي والشارح
وغيرهما من المحققين اذ على تقدير حصول الجزئي بما هو جزئي يلزم اجتماع الشخص الذهني والخارجي او التشخصين الخارجيين المتشاركين في
الماهية النوعية في محل واحد ولا دخل في لزوم اجتماع المثلين لكون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة في الذهن فثبت ان قول المحشي وليس
العلم زائدا على هذا القدر لغو محض اقول ايراد احتمال الحالة الادراكية ههنا مع كونه غير مذهب للجمهور مستدرك ههنا فان المحشي بصدد
شرح كلام الناقض المحقق وكلامه كالصريح في ان غرضه الزام اجتماع المثلين في علم الجزئي بما هو جزئي لا في شئ آخر حاصل قبل العلم وقد تعلق
به المحشي في ما قبل بقوله واما تقرير النقض الى ان قال وهل هذا الا اجتماع المثلين الذي ادعيتم باستحالته فمشى ههنا على نهجه وقال وليس العلم

[5] اي مولانا صدر الدين الشيرازي رح ١٢ منه مد ظله

زائدا على هذا القدر فلم يكن هذا القول لغوا محضا ثم **قال** وأما ثانيا فلان قوله ولا ريب في ان هذا التقييد لا يدفع التوهم السابق آه ليس بشيء لان التوهم الذي ذكره يندفع على تقدير ثبوت علم الجزئي بما هو جزئي اذ على تقدير حصوله كذلك يلزم اجتماع المثلين او عين الحالة **اقول** هذا هو عين الثاني فلا وجه لتثليثه ثم **قال** وبالجملة مدار لزوم اجتماع المثلين على القول بحصول الاشياء بانفسها في الذهن ولا علاقة له بكون العلم عبارة عن الصورة ولعله فهم انه على تقدير القول بحصول الاشياء بانفسها لا محيص عن القول بكون العلم عبارة عن نفس الحاصل مع ان الامر ليس كذلك اذ كثير من القائلين بحصول الاشياء بانفسها في الذهن قائلون بكون العلم مغايرا للصورة **اقول** هب ان مدار لزوم اجتماع المثلين هو القول بالحصول بانفسها سواء كان العلم عبارة عن الحاصل او عن الحالة لكن الكلام ههنا مع الجمهور والناقض المحقق ناقض عليهم والمحشي بصدد كلامه فلذا احتاج الى المقدمة المذكورة فافهم **قوله** لانها تدل على الايجاب الكلي **قال** بعض الناظرين دلالة ما ذكره صاحب المطارحات على الايجاب الكلي اي وجودية جميع الادراكات في حيز الخفاء اذ قد عرفت ان غاية ما لزم من دليله ان الادراك ليس عدما محضا واما انه ليس عدما ثابتا حتى يلزم كونه وجوديا محضا فلا ورد عليه في حاشية الكبرى بانه لا ريب في ان ما ذكره صاحب المطارحات يدل على الايجاب الكلي اي وجودية جميع الادراكات فان خصوصية علم دون علم ملغاة واما ان دليله لا يدل الا على ان الادراك ليس عدما محضا سواء كان عدما ثابتا او وجوديا محضا فهو لا يقدح في تقرير دلالته على الايجاب الكلي اعني وجودية جميع الادراكات لان هذا الايراد وارد على كل تقدير سواء دل على الايجاب الكلي او الجزئي ثم قام ذلك الناظر لدفعه وليس بقائم فقال اذا لم يدل دليله الا على ان الادراك ليس عدما محضا سواء كان عدما ثابتا او وجوديا محضا فهو قادح في دلالة تقريره على الايجاب الكلي اذ لم يثبت على هذا التقدير وجودية واحد من الادراكات ايضا فضلا عن وجودية جميعها والقول بدلالة دليله على وجودية جميع الادراكات مع الاعتراف بان دليله لا يدل الا على ان الادراك ليس عدما محضا سواء كان عدما ثابتا او وجوديا محضا عجيب جدا **اقول** لا عجب الا في زعمه فان دلالته على الايجاب الكلي امر ومعناه كونه جاريا في كل ادراك لكون خصوصية علم دون علم ملغاة وان لم يف بالمقصود ودلالته على وجودية الادراك بمعنى نفي العدم الثابت والعدم المحض كليهما امر آخر ومقصود المحشي ههنا في معرض الفرق انما هو الاول فمقصوده ان دليل صاحب المطارحات يدل على الايجاب الكلي فان ما ذكره جار في كل علم لالغاء خصوصية فيه لعلم دون علم بخلاف تقرير غيره فهو ليس كذلك لعدم كونه جاريا في الكل واما ان دليل صاحب المطارحات لا يدل على المقصود بكماله فهو معبر عنه بعدم تمامية التقريب وهو امر آخر فخلط احدهما بالآخر كما صدر عن هذا الناظر عجيب جدا **قوله** اذ عدم التمايز الا بالملكات لا يوجب عدم كونها منشأ لامتياز الغير آه **قال** بعض الناظرين سلمه الله تعالى ما لا يكون ممتازا بنفسه بل بالملكة يكون امرا انتزاعيا غير موجود بنفسه ضرورة ان ما يكون موجودا بنفسه لا يكون ممتازا بواسطة الملكة بل بالذات وبالجملة ما لا يكون موجودا وممتازا بنفسه بل بواسطة الملكة يكون امرا انتزاعيا والانتزاعيات لا تحقق له في الخارج الا بوجود مناشيها فلا يكون منشأ لامتياز الغير الا بمعنى ان منشأ انتزاعه منشأ لامتياز الغير فيكون منشأ امتياز الغير حقيقة هو ذلك المنشأ وذلك المنشأ لا بد ان يكون ممتازا بالذات والا يجري الكلام فيه ولا يتسلسل بل ينتهي بالضرورة الى امر يكون ممتازا بالذات ومنشأ لامتياز الغير ولما رد عليه بان هذا مبني على انه لا يكون للانتزاعي احكام سوى احكام منشئه وهذا امر مشى عليه هذا الناظر في مواضع عديدة من كتابه ولا برهان عليه **عرض** في جديدة لدفعه فقال لا يخفى على من له ادنى مساس ان المقصود ان الانتزاعي ليس له وجود مغاير لوجود المنشأ بل وجوده تابع لوجود المنشأ فانه اذا كان له وجود مغاير

لوجود المنشأ كان صفة منضمة لا انتزاعيا وايضا لو كان للمعنى الانتزاعي موجود ا بوجود مغاير لوجود المنشأ يلزم التسلسل في الامور

المتكررة بالنوع اقول لا يخفى على من له ادنى مساس ان هذا المقصود لا يفي بالمقصود فانه لا نزاع بل لا يمكن ان ينازع احد

في انه ليس للانتزاعيات وجود على حدة كوجود المنضمات في نفس الامر ولا في ان لها وجودا مستقلا في الذهن ولذا قالوا ان الانتزاعيات

بعد الانتزاع تصير منضمات ولا في ان وجود الانتزاعي في نفس الامر عبارة عن وجود منشئه بحيث ينتزع عنه ذلك الانتزاعي

فهذه الامور الثلثة متفقة عليها انما النزاع في ان وجود الانتزاعي بمعنى وجود منشئه هل يكون سببا لان يقال

الانتزاعي موجود في نفس الامر وباعثا لاجراء الاحكام عليه سوى احكام المنشأ ام لا فظن الصدر[1] الشيرازي في حواشي شرح التجريد

ان ليس هذا الوجود التبعي وجودا له في نفس الامر حتى قال بان الماهية لا تتصف بالوجود في نفس الامر وبنى عليه امورا على زعمه

وتبعه السيد المحقق في حواشي شرح المواقف وتبعهما هذا الناظر فقال ما قال والحق الحقيق بالقبول ما نبهناك عليه وصرح به

المحقق الدواني[2] في مواضع من حواشي شرح التجريد من ان هذا الوجود وان كان وجودا تبعيا لكنه وجود في نفس الامر ويمكن

مبنى لاجراء الاحكام عليه غير احكام المنشأ ولنعم ما قيل آفة العلم التقليد فاخرج عن ربقة التقليد ولولا خوف الملالة لاوردت اقوال

الفريقين بالاطالة ثم قال ومن العجب ان المورد قد اعترف في رسالته المسماة بالقول المحيط بكون الانتزاعي غير موجود بوجود مغاير

للمنشأ حيث قال في ازاحة قول من توهم ان المعنى الانتزاعي له هستية في الخارج ان هذا مما يمجه العقل السليم كيف ولو كان للانتزاعي

هستية في الخارج لزم اتصاف كل ممكن بصفات غير متناهية موجودة في الخارج فان لكل ممكن مع ما عداه من الاشياء

لا متناهية نسبة واقلها المغايرة واللازم باطل فالملزوم مثله كذلك هذا مطابق لما حققه المحققون من ان الانتزاعي لا تحقق

ولا وجود له الا تحقق المنشأ ووجوده اقول فيه خطأ قديم من نسبة القول المحيط الى من ليس له وعدم الفرق بين المورد ومن هو له وعبارة

القول المحيط لا تفيد الا انكار انه ليس للانتزاعي الهستية في الخارج على حدة من الهستية الماهيات وهو لا يفي بمقصوده كما عرفت آنفا

قوله والشاهد عليه آه قال بعض الناظرين في قديمته قيل المراد بحدوث النفس حدوث تعلقها بالبدن سواء كانت النفس حادثة

او قديمة اقول هذا انما يتم لو لم يكن للنفس قبل تعلقها بالبدن ادراك اصلا بما سوى ذاتها وصفاتها وهو في حيز الخفاء وبهذا ظهر

سخافة ما قيل ان استحالة التسلسل المذكور لا تتم اذا قيل بقدم النفس وقدم تعلقها ايضا كما هو مذهب القائلين بالتناسخ انتهى

كلامه ملخصا ورد عليه في هداية الورى بما تلخيصه ان النفس اما حادثة او قديمة وعلى الثاني فاما ان يتعلق بالبدن قديما كما هو

مذهب القائلين بالتناسخ اولا وعلى الثاني فاما ان يكون قبل التعلق بالبدن شاعرة بغير ذاتها وصفاتها ام لا فعلى الاول

يستحيل التسلسل في التصور والتصديق وعلى الثاني لا يتم هذه الاستحالة وكذا على الثالث واما على الرابع فتتم الاستحالة كما لا يخفى

على المتامل ثم تصدى ذلك الناظر لدفعه في جديدته فقال هذا كله تطويل بلا طائل اذ محصل ما افاده صاحب الحاشي ان

القول بان استحالة التسلسل في التصور والتصديق على تقدير نظريتهما لا يختص بحدوث النفس بل يتاتى على تقدير قدمها

ايضا اذ تعلق النفس بالبدن حادث وكذا القول بان استحالته لا يتاتى اذا قيل بقدم النفس وقدم تعلقها ايضا كما هو مذهب

القائلين بالتناسخ كلاهما سخيفان اذ يجوز ان يكون للنفس قبل تعلقها بالبدن ادراك بما سوى ذاتها وصفاتها ولا تختص استحالة

بحدوث النفس ولا يتاتى على تقدير قدمها وما ذكره المورد لا يمس هذا الكلام اقول العجب انه لم يتنبه لخطائه بعد التنبيه فان القول بان

[1] اى مولانا صدر الدين الشيرازى ۱۲ منه بذله

[2] اى مولانا جلال الدين الدوانى ۱۲ منه مدظله

استحالة التسلسل يتأتى على تقدير قدم النفس ايضا وان كان سخيفا لما ذكره لكن لا وجه لسخافة القول بان استحالته لا يتأتى
على مذهب التناسخ كما نبهناك عليه والعجب انه مع تطويل الكلام لم يفهم المرام فكيف لو كان مختصرا **قوله** كما فى عدم عدم قديم قال
الفاضل الرامفورى العدم الاول مضاف الى العدم الثانى الموصوف بالقديم والمراد بالعدم القديم العدم السابق وبالعدم المضاف
العدم اللاحق فيكون هذا مثالا لكون العدم اللاحق انتفاء للعدم السابق **وتعقبه** بعض الناظرين بانه لا معنى لكون العدم اللاحق
انتفاء للعدم السابق اصلا اذ انتفاء العدم السابق لا يكون الا بالوجود لا بالعدم والا يلزم ارتفاع النقيضين **واجيب** عنه فى
هداية الورى بان هذا الوجود كانه هو العدم اللاحق للعدم السابق الا ترى الى ما قال المحشى فيما سيأتى من انا اذا فرضنا ان زيدا معدوم
ثم وجد ثم عدم فيصدق اولا زيد معدوم وثانيا لا معدوم وثالثا ليس بلا معدوم الى آخر ما قال **ولما** لم يتامل ذلك الناظر فى هذا الجواب
حق التامل عاد فى حواشيه الجديدة قائلا لا يخفى على من له ادنى مساس ان العدم عبارة عن بطلان الذات والوجود عبارة عن وقوع
الذات وكونه فى الحقيقة كما هو مصرح فى الكتب المعتبرة المشهورة كالافق المبين وغيره والتنافى بين هذين المفهومين اجلى من ان يخفى على البله
والصبيان فكيف يمكن ان يقال ان الوجود كانه هو العدم وان احدهما هو الآخر واطلاق احدهما على الآخر لم يعهد فى كلامهم بل
بداهة العقل شاهدة على انه سفسطة وصدق لا معدوم على زيد مثلا فى حالة الوجود لا يقتضى صدق العدم على الوجود ولا كون احدهما
عين الآخر بل انما يقتضى كونه نقيضا له ضرورة ان نفى النفى اثبات والحق ان الاشتغال بتوهين امثال هذه المزخرفات تضييع الاوقات
اقول الحق ان الاشارة بهذه الى ما اورده هذا الناظر من المزخرفات والاشتغال بتوهينها وان كان تضييعا للاوقات الا انه يجب
سد الوقوع النظار فى المغالطات الم يقرع سمعه ما هو دائر على السنتهم من ان عدم العدم هو الوجود فاضافوا العدم الى العدم فكيف
يصح الكاره غاية ما فى الباب انه ملازم للوجود وهو امر آخر وبه ظهر سخافة قوله لم يعهد فى كلامهم فانه مبنى على عدم تصفح مرامهم وما قال
من ان صدق لا معدوم على زيد فى حالة الوجود لا يقتضى الخ سخيف جدا فانه لما اطلق على زيد فى حالة وجوده لا معدوم وغير
معدوم او معدوم العدم او نحو ذلك دل ذلك على قيام عدم العدم فى زيد فاقتضى ذلك صدق العدم على الوجود وهذا ظاهر حق
الظهور لكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور **قوله** والا لبطل الحصر العقلى الخ حاصله انه لو جاز تعلق الزوالين فاكثر بشئ واحد لبطل
الحصر العقلى بين الشئ ونقيضه كالانسان مثلا ونقيضه كاللاانسان لجواز ان يتعلق بالانسان الزائل زوال آخر غير الزوال المذكور ممتاز عن
الزوال الاول بذاته المخصوصة فلا يبقى الحصر العقلى لا يقال لكل حادث عدمان عدم سابق وعدم لاحق فتعلق بالزائل الواحد
زوالان ممتازان لانا نقول هذا ليس بضار فان امتياز العدم السابق واللاحق وتعددهما انما هو بتعدد الزمان والا ففى الحقيقة ليس
فى كل حادث الا زوال واحد وزائل واحد فعدمه السابق ليس غير العدم اللاحق الا انه لما تخلل الوجود بينهما وامتاز الزمان السابق عليه من
الزمان اللاحق منه عدا عدمين فليس الامتياز والتعدد بينهما بالذات ولو جاز تعدد الرفع لشئ واحد لجاز تعدد العدم السابق فقط لشئ
واحد وتعدد العدم اللاحق فقط ايضا بان يكون لشئ واحد عدمان لاحقان او عدمان سابقان واذ ليس فليس **وبهذا** ظهر سخافة
قول بعض الناظرين فى قديمته انت تعلم ان زوال الشئ عبارة عن رفعه الخاص اعنى رفعه بعد تحققه كما مر من الشارح ولا استحالة
فى تعدد الرفع الخاص لشئ بل لكل حادث رفعان خاصان سابق ولاحق فلا يلزم على تقدير تعدد الزوال للزائل عدم بقاء الحصر العقلى
بين الشئ ونقيضه ضرورة ان الزوال ليس نقيضا للزائل وان كان رفعا له ولا ان يكون لشئ واحد نقيضان انتهى وقد اورد عليه

هداية الورى اما اولا فبان قوله بل لكل حادث رفعان خاصان سابق ولاحق ينافي ما مر منه من ان الرفع الخاص رفع الشيء بعد تحققه
وعنه اما ثانيا فبان قوله ضرورة ان الزوال آه غير مسلم اما سمعت ان رفع كل شيء نقيضه فما معنى ان الزوال ليس نقيضا للزائل واما ثالثا
فبانه يلزم قطعا على تقدير تعدد الزوال بان يكون لشيء واحد نقيضان ويبطل الحصر العقلي بين الشيء ونقيضه لتحقق الثالث واجاب
ذلك الناظر في جديديته عن الاول بان معنى قوله رفع الشيء بعد تحققه رفع خاص له كما ان رفعه قبل تحققه رفع خاص له لا ان الرفع
الخاص عبارة عن رفعه بعد تحققه فقط وعن الثاني بان الزوال لما كان عبارة عن رفع الشيء بعد تحققه فهو نحو خاص من رفعه
فيكون اخص من نقيضه اذ نقيضه رفعه مطلقا وهو اعم من الزوال لتجويز العقل خلوه عن هذا النحو من العدم وعن الثالث بانه موقوف
على ان يكون الزوال نقيضا للزائل مع انه اخص من نقيضه **اقول** قد صرحوا باجمعهم ان نقيض كل شيء رفعه وان نقيض كل شيء
بهذا المعنى واحد كما هو منصوص في الحواشي القديمة وغيرها فالشيء وان كان حادثا ليس له الا رفع واحد الا انه ينقسم الى الفردين
احدهما الرفع السابق وثانيهما العدم اللاحق المعبر عنه بالزوال بحسب تعدد الزمان وتخلل الوجود وليس ان الرفع السابق عدم آخر
والرفع اللاحق عدم آخر تعلقا بالشيء واحد وهل يجوز ذلك عاقل كلا مع انهم انما قسموا الرفع الى قسمين العدم السابق والرفع اللاحق
ولم يجوزوا ان يكون لشيء رفعان لاحقان او رفعان سابقان وبالجملة لم يقل احد بل لا يمكن ان يقول بتعدد الزوال لشيء واحد ولو جاز
ذلك لزم بطلان الحصر العقلي قطعا فتامل فانه مما يعرف وينكر **قوله** وبانه يمكن تصور العشرة بوجه الخ **اورد عليه** ان هذا انما يتم
لو كان ذلك التصور تصورا بالكنه وهذا ممنوع **واجيب** عنه بان العدد انتزاعي وكنه الانتزاعي ليس الا ما حصل في الذهن
وقال بعض الناظرين فيه ما فيه ولم يبين ما فيه **فتعقب** في هداية الورى بان المقدمتين اللتين في كلام المجيب احدهما مما
اقر به المحشي سابقا حيث قال الحق ان العدد من الامور الانتزاعية والثانية مما اتفق عليه المحققون فلا يعلم وجه ما فيه **واجاب**
عنه ذلك الناظر في جديديته بان اتفاق المحققين عليها ممنوع فان الدواني[۱] صرح في الحاشية القديمة بانه يجوز ان يكون الانتزاعي
عند تصوره حاصلا في الاذهان بامر يساويه لا بكنهه لا بد لنفي ذلك من دليل **اقول** الدواني وان ابدع احتمال ان تكون الانتزاعيات
منتزعة بوجه او لم يقدر على دفعه ناظر وكلامه كالخوانساري والقراباغي وغيرهما لكن عبارات القدماء تنبئ ان كنه الانتزاعي ليس الا
ما حصل في الذهن وقد اخذه بعضهم مما صرح به رئيس[۲] الصناعة في الشفاء من ان الوجود اعرف الماهيات وصرح به الصدر[۳] الشيرازي في حواشي
شرح التجريد الجديدة وحققه بالتفصيل وتبعه السيد المحقق في حواشي شرح المواقف ومال اليه اكثر محشيها ومع قطع النظر عن ذلك
نقول ان لم يثبت اجماع المحققين عليه فلا ريب في اجماع الجمهور عليه البتة ولذلك ترى كتب المتاخرين مشحونة بذكرها والكلام ههنا على
طورهم فلا يضر القدح فيه **قوله** حيثية تقييدية آه **قال** بحر[۴] العلوم ان الوحدات الكثيرة لم تكن حقيقة احدية متقررة مغايرة للآحاد
وبعد عروض الهيئة قد تقرر حقيقة عددية ولا نقول ان الحقيقة العددية لم تكن قبل عروض الهيئة ثم صارت بجعل الهيئة حقيقة عددية
حتى تلزم المجعولية الذاتية **واورد عليه** بان الوحدات قبل عروض الهيئة اما ان تكون حقيقة عددية فح لا حاجة الى عروض
الهيئة او لا فتكون الوحدات حقيقة عددية من مقولة الكيف بسبب الامر الخارج هو الهيئة فتلزم المجعولية الذاتية قطعا **واجاب** عنه
بعض الناظرين سلمه الله تعالى في قديميته بان محصل كلام ذلك البحر ان ذاتيات العدد الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة
الاجتماعية فعند تحقق الهيئة يصير مجموع الوحدات من حيث كونها معروضة للهيئة عددا كما يقال قطعات الخشب من حيث عروض الهيئة

[۱] اى مولانا جلال الدين الدوانى منه ظله
[۲] اى الشيخ ابو علي بن سينا ۱۲ منه ظله
[۳] اى مولانا صدر الدين الشيرازى ۱۲ منه ظله
[۴] اى مولانا [illegible] ۱۲ منه ظله

سرير فلا تزيد ذاتيات العدد على الوحدات ولا تلزم المجعولية الذاتية غاية الامر ان يكون العدد عبارة عن الوحدات المعروضة للهيئة وبهذا
ظهر ان كل وحدة وحدة وكذا الوحدات بلا عروض الهيئة وان لم يكن كما لكن مجموع الوحدات المعروضة للهيئة الوحدانية ليست كيفا بل كم بالضرورة
ضرورة انه قابل للمساواة والمفاوتة لذاته فهو مندرج تحت الكم بالذات **وتعقب** في هداية الورى بوجهين **اولهما** ان قوله ذاتيات العدد
الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة مع انه يخالف قوله الاحق عليه الامر ان يكون العدد عبارة عن الوحدات المعروضة للهيئة غير مطابق
للواقع فان الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة هو العدد على تقدير عروض الهيئة لا ذاتيات العدد **ودفعه** ذلك الناظر في جديدته
بان هذا الايراد غير وارد الا على العبارة المنقولة من النسخ المطبوعة لحاشيته وقد وقع فيه غلط من ناسخها وعبارته الصحيحة ان ذاتيات
العدد الوحدات وهي من حيث انها معروضة للهيئة عدد الخ ولا يرد الايراد على هذه العبارة **اقول** لما لم نجد ههنا مسلكا غير الاقرار
بالغلط اقربه لكن برأ نفسه منه ونسبه الى ناسخه والله اعلم بظواهره وسرائره **وثانيهما** ان قوله ولا تلزم المجعولية الذاتية ممنوع فان
ذاتيات العدد لما لم تزد على الوحدات كما اعترف هو به فنقول ان العدد ليس عبارة عن كل وحدة وحدة ولا عن الوحدات الكثيرة من حيث
انها كثيرة بل عن الوحدات من حيث عروض الهيئة فقبل عروضها لم تكن الوحدات عددا ومن مقولة الكم ولما عرضت ولو خلطت معها
من غير ان تدخل الهيئة في قوام العدد صارت عددا وهل هذا الا المجعولية الذاتية **ودفعه** ذلك الناظر بانه قد صرح الشيخ في الشفاء ان مبدأ
شيء لا يجب ان يكون من جنس ذي المبدأ ولا ان يكون ذو المبدأ من جنس المبدأ وذكر هناك ان الوحدة مبدأ العدد وليست كما فلا يلزم
من كل وحدة وحدة وكون الوحدات الكثيرة من حيث انها كثيرة غير كم ان لا تكون مجموع الوحدات مع اعتبار الهيئة كما ولا تلزم المجعولية
الذاتية اصلا اذ الهيئة الصورية لم تجعل الوحدات الكثيرة من حيث انها كثيرة بلا زيادة امر عددا بل عند تحققها يصير مجموع الوحدات المعروضة
للهيئة عددا فالهيئة الصورية لم تجعل العدد عددا حتى تلزم المجعولية الذاتية بل عروضها جعل غير العدد عددا ولا يلزم منه زيادة جزء
ولا المجعولية الذاتية **اقول** ايراد كلام الشيخ مما لا دخل له في هذا المقام فانه لم ينكر احد عدم اتحاد المبدأ وذي المبدأ جنسا حتى يجعل كلام
الشيخ ردا عليه انما الكلام في لزوم المجعولية الذاتية وما ذكره في عدم لزومها بقوله اذ الهيئة الصورية الخ غير واف بالمقصود لجريان
التشقيق المذكور فيه ايضا كما لا يخفى على من له ادنى مسكة **قوله** واما الثانية فلا تتجاوز الاربعة عند احد الجزء الرابع هو الصورة الشخصية
كما حققنا في هداية الورى وما قال بعض المناظرين في جديدته من انه لا يخلو اما ان تكون الصورة التي هي جزء رابع للجسم عبارة عن الصورة
الجسمية او النوعية التي تشخصت بالهيولى فليست جزءا رابعا للجسم واما ان يكون امرا آخر سوى الجسمية والنوعية فاما ان تكون تلك
الصورة ملازمة للهيولى اولا وعلى الثاني لا يكون جزء الجسم اصلا وعلى الاول فاما ان يكون الاحتياج من الجانبين فيلزم الدور او من
جانب واحد ولا بد ح ان تكون الصورة محتاجة الى الهيولى اذ لا احتمال لكون الهيولى مفتقرة الى الصورة فتكون الهيولى علة مطلقة لها او آلة او واسطة
فخصها سخيف جدا فان لمختار ان يختار الشق الاول ويقول التربيع ههنا بالاعتبار وهذا ظاهر جدا ولعمري ان امثال هذه التفوهات غير قابلة
للالتفات **ولقد** استراح القلم من هذا الرقم نهار السبت الخامس عشر من جمادى الاولى سنة سبع وثمانين بعد الالف والمائتين من هجرة سيد الثقلين
صلى الله عليه وعلى آله رب المشرقين حين اقامتي بالوطن حفظ عن شرور الزمن وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين والصلوة على سيدنا محمد وآله وصحبه اجمعين

قد تمت الرسالة اوائل ذي الحجة سنة سبع وثمانين بعد الالف ومائتين من الهجرة ولاجل سندا انا في
المطبعة النظامية مطبوعة طبع ختم المعتنى بالطبع ويمت علامة خطه بقلمه على الخاتمة

[illegible]

وما توفیقی الا باللہ

عرض حال شاکر شکستہ بال راجی رحمت ایزد متعال

صاحب نظران از سر انصاف بہ بینند | ارزان چہ قدر کردہ ام این جنس گران را

مجموعۂ نادر

حواشی زاہدیہ متعلقہ رسالہ قطبیہ معروف بمیر زاہد رسالہ

حاشیہ غلام یحیی مسمی بہ لواء الہدی فی اللیل والدجی

حاشیہ متعلقہ بہ حاشیہ غلام یحیی مسمی بہ مصباح الدجی فی لواء الہدی

تعلیقات بر حاشیہ غلام یحیی مسمی بہ نور الہدی لحملۃ لواء الہدی

التماس

بر ناظرین این گوہر گرانمایہ مخفی مباد کہ محشی و مصنف این مجموعۂ نادر باقتضای وسعت ہمت

حق تصنیف باین بی بضاعت ہبہ فرمودہ اند پس بدون اجازت احقر البریہ ویا مصنف

سلمہ اللہ تعالی کسی از اہل مطابع جرات بہ انطباعش نفرمایند وما علینا الا البلاغ

بر تبہ اول یکہزار | قیمت | فی جلد ۶ چہرہ دار